سیاست و غزالی

(جلد دوم)

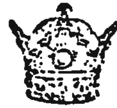
تالیف:

هانری لائوست

ترجمه:

مهدی مظفری


۲۵۳۵



به فرمان

اعلیحضرت همایون محمدرضا پهلوی

شاهنشاه آریامهر

بنیاد فرهنگ ایران

ریاست افتخاری

علیاحضرت فرح پهلوی شهبانوی ایران

نیابت ریاست

والاحضرت شاهدخت اشرف پهلوی

از جملهٔ آثار مهم ذهن و اندیشهٔ ایرانی فلسفه و عرفان است. سهم بزرگی که ایرانیان در تاریخ فلسفهٔ اسلامی داشته‌اند بر اهل تحقیق پوشیده نیست. در این باب بسیاری از دانشمندان و محققان ایرانی و غیرایرانی مطالب و مقالات فراوان نوشته‌اند. امّا شاید هنوز حق این معنی چنانکه باید ادا نشده باشد. بیشتر حکیمان و عارفان بزرگ ایرانی اندیشه‌های خود را به زبان فرهنگی زمان خود، یعنی عربی نوشته‌اند و به این سبب غالباً به خطا، از جملهٔ متفکران عرب شمرده شده‌اند.

بسیاری از آثار این بزرگان که به زبان فارسی نوشته شده نیز هنوز صورت چاپ و انتشار نیافته است. و تحقیق دقیق دربارهٔ خصوصیات اندیشهٔ ایشان و آنچه در فرهنگ جهان اسلامی خاص ایرانیان بوده است نیز هنوز از جملهٔ کارهای ناکرده است.

به این سبب بنیاد فرهنگ ایران می‌کوشد که تا می‌تواند آثار متفکران ایران را از حکیم و عارف، آنچه به فارسی است و منتشر نشده یا نسخهٔ کامل و دقیقی از آن‌ها فراهم نیامده است با دقتی هرچه بیشتر تصحیح کند و در دسترس پژوهندگان بگذارد، و دربارهٔ آنچه به زبان عربی است، اگر لازم باشد متن‌ها را به فارسی نقل کند، یا دربارهٔ حاصل اندیشه‌های ایشان و خدمتی که به شناخت هستی و جهان کرده‌اند تحقیقی دقیق انجام دهد و در دسترس فارسی زبانان بگذارد. سلسلهٔ کتاب‌های فلسفه و عرفان ایران به این منظور به وجود آمده است.

دبیر کل بنیاد فرهنگ ایران

دکتر پرویز خانلری

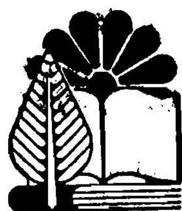
فلسفه و عرفان ایران
«۲۲۰»

سیاست و غزالی

تألیف
هانری لائوست

ترجمه
مهدی مظفری

جلد دوم



انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
«۲۲۰»

پنجاهمین سال
شاهنشاهی دودمان پهلوی

از این کتاب
۱۲۰۰ نسخه در سال ۲۵۳۵ شاهنشاهی در چاپخانهٔ خواجه
چاپ شد

فهرست مطالب

جلد دوم

بخش دوم

جایگاه سیاست در نظریه غزالی

فصل چهارم

تعریف و موضوع سیاست

اول. تعریف سیاست.

سیاست: بهترین تعریف سیاست و توجیه آن به‌عنوان علمی که برای زندگی انسان در جامعه و نیز در عزلت ضرورت اولیه دارد، در کتاب احیاء آمده است و حال آن که کتاب مذکور در ظاهر، کتاب عبادی به‌نظر می‌رسد.[1]

به‌عقیدهٔ غزالی، چهارگونه شغل و فن برای زندگانی دنیوی آدمی ضروری است. اول فلاحت است و فنون وابسته به آن که اسباب تغذیه آدمی‌را فراهم می‌آورد. دوم نساجی است و شعبات آن که پوشاك انسان‌را تهیه می‌کند. سوم هنر معماری است که مسکن آدمی‌را تأمین می‌نماید. در رأس این سه رشته، سیاست قرار گرفته است. سیاست است که وسایل حیات انسان را در جامعه در دسترس او قرار می‌دهد. زیرا تنها در نوع زندگانی گروهی است که آدمیان می‌توانند به یکدیگر کمك و معاونت کنند و بدین وسیله وسایل معیشتشان را تأمین نمایند و بهبود بخشند. علمی که زیست مسالمت آمیز

---

۱ ــ احیاء یکم، ۱۲. ــ مقایسه کنید با میزان، ۹۷/۱۰۶.

وسود آور را چه از لحاظ مادی وچه از نظر معنوی به آدمی می آموزد، سیاست است . سیاست در رأس حوایج انسانی و نیز در صدر کتاب عظیم غزالی قرار گرفته است . سیاست از آنجهت ضروری است که بدون آن ، یعنی بدون نظم وسازمان، جامعه در بی‌نظمی وهرج ومرج فرو می‌رود.[۱]

چنین مفهومی ازسیاست در ادبیات اسلامی تازگی ندارد واحتمال زیادی می‌رود که غزالی بامطالعهٔ آثار رقبای خود، فیلسوفان و باطنیان به اینجا کشانده شده که به سیاست اهمیت بیشتری بدهد . اما در این مسأله جای هیچگونه شکّی نیست که غزالی مفهوم سیاست را از دیگران نگرفته است . بلکه این مفهوم ، نتیجه برداشتی است که وی از نبوت و از طبیعت اجتماعی وتعاونی شرع اسلام داشته است.[۲]

به‌نظر وی ، رسالت پیغمبر تبلیغ پیامی است که خدا نازل کرده و پیغمبر مردم را بسوی آن فرا خوانده است . علاوه بر رسالت پیامبری (نبوت) ، پیغمبر صاحب مُلك است . وی مکلف است که جامعهٔ اسلامی (امت) را در حول پیام مذکور بنیان نهد ، بدان سازمان اجتماعی دهد و به‌طریق مستقیم رهبری کند. برای نیل به‌این مقصود، قدرت‌سیاسی‌در اختیار اوست . بنابراین پیغمبر در درجهٔ اول کسی است که در اثر وحی مستقیم یا توسط موجود خارق‌العاده‌ای ، قادر است که در بیداری یا در خواب ، واقعیات گذشته ، حال و آینده را ببیند . واقعیاتی که رؤیتشان از سرحد قدرت افرادعادی خارج بوده و مختص به عدهٔ انگشت‌شماری از احبای

---

۱ ـ احیاء ، یکم ، ۱۲ . ـ غزالی در آثارش بطور مستمر بر روی ضرورت نظام اجتماعی تکیه کرده است . نگاه کنید به :

میزان، ۱۶۹ ـ ۱۷۰ ـ اقتصاد، ۱۰۵ ـ ۱۰۶ و نصیحة، ۵۰ (متن‌عربی).

۲ ـ مقایسه کنید با رسائل اخوان‌الصفاء ، چهارم ۳۱ ـ ۳۳

خداست، که گاهی آنهارا بعضاً وموقتاً فقط درعالم رؤیا مشاهده می کنند.[۱]

در درجهٔ دوم ، پیغمبر علاوه بر نبوت ، رسالت و تنبیه مردم از آخرت، ریاست دولت را برعهده دارد. دراین بعُد ، وی نه تنها باید طرح و خطوط سازمان سیاسی جامعه را ترسیم کند ، بلکه بر اوست که هدف زندگانی مادی و دنیوی را نیز مشخص سازد . می بینیم که دین و قدرت ، معنوی ومادی ، از همان آغاز وحی ، به‌طور غیرقابل تفکیکی با یکدیگر درهم آمیخته شده‌اند .

رسالتی که محمد ، آخرین و بهترین و بزرگترین پیغمبر عهده‌دار آنست ، رسالتی است جهانی . برخلاف ادعای بعضی از فرق ، رسالت محمد منحصر به‌اعراب نیست ، بلکه وی همانطور که بارها متذکر شده بسوی همهٔ آدمیان اعم‌ازضعیف وقوی، صرفنظر ازشرایط اجتماعیشان، وبسوی همهٔ سلاطین وقدرتمندان زمین، خسرو وقیصر فرستاده شده‌است[۲].

پیغمبر که تربیت شده قرآنست ، بهترین سرمشقی است برای تبعیت وتقلید . او را باید عزیز داشت. غزالی چندین‌بار به‌این نکته اشاره می کند که پیغمبر گفته‌است خداوند قبل ازآن‌که مسؤولیت اصلاح دیگران را به‌او واگذار کند، بدواً او را تربیت و اصلاح کرده است.[۳] با این‌بیان، نور وحی از وی متجلی شده و بر جملهٔ آدمیان پرتو افکنده است . پیام ومیراث معنوی او(وصية) با رحلتش پایان نپذیرفته است. بروارثان پیغمبر است که پیام او را در بُعد دین و جامعه تا روز قیامت، به‌دیگران منتقل

۱ــ نگاه کنید به رسائل ، چهارم ۳۲ ــ ۳۳ .

۲ــ اقتصاد ، ۹۱ ــ نصیحة ، ۱۱ (متن عربی) و [۱۲ ــ ۱۳ متن فارسی- چاپ ۱۳۵۱] . مترجم .

۳ــ احیاء دوم ، ــ ۳۱۲ ــ ۳۴۵ بویژه صفحات ۳۱۳ ــ ۳۱۴ .

کنند.[۱]

تمام‌آثار غزالی، ازمستظهری ومستصفی‌گرفته تا اقتصاد واحیاء براصل فوق پایه‌گرفته‌اند. بنابراین لازمست به‌منظور فهم طبیعت واشکالی که غزالی از سیاست منظور نظر دارد، اصل مذکور را نقطهٔ حرکت خود خود قرار دهیم.

درجهانی که همه‌چیز طبقه‌بندی شده، چه در خلقت، چه درتقنین (امر)، چه در امور عینی، چه در امور غیر عینی، چه در «داده» و چه در «شده» اولین و بالاترین شکل سیاست، سیاست نبوی است که پیغمبران مجریان آن بوده و آخرینشان، آنرا تکمیل وتمام‌کرده است.[۲]

حوزهٔ اقتدار سیاست نبوی‌که بروحی و بر ارادهٔ حاکم خداوند متکی است، از یکسو بر خواص و عوام گسترده شده و از سوی دیگر دربرگیرندهٔ حیات خارجی (ظاهری) و حیات درونی (باطنی) آنانست.[۳]

بعداز سیاست‌پیامبران، سیاست خلفاء، سلاطین وامراء قرار دارد. سیاست مذکور هم بر عوام وهم بر خواص مجراست. منتهی فقط درمورد زندگانی اجتماعی‌آنان. حیات درونی و شخصی از حوزهٔ صلاحیت این سیاست خارجست.[۴] در درجهٔ بعدی، سیاست علماء جای دارد. علماء

---

۱ ــ رسالتی که برعهدهٔ علما گذاشته شده، از اینجا ناشی میشود. احیاء یکم، ۵۲ ــ ۷۳/ ترجمه فارسی، یکم، ۵۵.

۲ ــ احیاء، یکم، ۱۲/ ترجمه فارسی، یکم، ۵۵. ــ میزان، ۱۰۶/۹۷.

۳ ــ احیاء، یکم، ۱۲/ایضاً ترجمه فارسی.

۴ ــ احیاء، یکم، ۱۲/ایضاً ترجمه فارسی.

ورثهٔ حقیقی انبیائند وحوزهٔ عملشان به‌اموریاطنی نخبگان منحصر است.[۱] بالاخره در طبقهٔ آخر ، سیاست وعاظ قرارگرفته است . این سیاست نیز برای حیات جامعه مهم است و حوزهٔ عمل آن ، اصلاح امور باطنی عوام می باشد.[۲]

به‌نظرغزالی، بعدازسیاست‌پیامبران شریفترین ومؤثرترین سیاست، سیاستی است‌که هدفش ، تهذیب اخلاق و از بین بردن عاداتی است کـه مردم را به‌هلاکت می کشاند. این سیاست از طریق معتقدکردن خلق ویا از راه تنبیه آنان ، اخلاق وکردار خوب را جانشین اخلاق سوء مـی‌سازد و وسایل سعادت و نجات را کـه در واقع دو روی یك سکه هستند ، فـراهم می‌آورد . بنابراین ، تعلیم نجات‌بخش در معنای معتقدکردن مردم ، هدف غایی هرگونه عمل وفعالیت سیاسی است .

به خلاف عقیدهٔ شیعیان امامیه و اسماعیلیان ، ایـن تعلیم از ناحیهٔ قدرت مافوق و امام معصوم ناشی نمیشود . بلکه انجام آن وظیفهٔ مشترك علماء و وعاظ و صاحبان قـدرت است اعم از خلفاء ، سلاطین ، امراء و سایرصاحبان‌قدرت. علماء به‌خاطر آن‌که ورثهٔ انبیائند، وعاظ بدین‌سبب که اقدامشان در صورتی نجات‌بخش خواهد بودکه درچهارچوب شرع منزل انجام شود و صاحبان قدرت بدین لحاظ که اجرای مؤثر ومداوم قدرت ، مستلـزم مشروعیت آنست و ایـن امـر فقط بـا اطـاعت از اصول شـرع تحقق می‌یابد .

۱ـ احیاء ، یکم، ۱۲ / ایضاً ترجمه فارسی ، منظور از علماء ، هم علماء به معنای عام است و هم به‌معنای خاص شامل محدثان ، مفسران ، متکلمان، فقیهان و ازاین قبیل: مستصفی، یکم، ۷ .

۲ ـ احیاء ، یکم ۱۲/ ترجمه فارسی ، یکم ، ۵۵ .

اگر پیغمبر توانست به رسالت نبوی و اصلاحی‌اش تحقق بخشد، بدان دلیل بود که وی خصایل ویـژه‌ای داشت . در غیاب او ، تحقق پیام دنیوی و اخروی پیغمبر کار فرد واحد نیست ، بلکه همکاری و هم‌آهنگی میان نیروهای فوق‌ضروریست.[۱] به‌اضافه شخص پیغمبر نیز با وجود صفات فوق‌العاده‌ای که خداوند به وی عطاء کرده بود ـ در اجرای رسالتش ـ از همکاری و تشریك مساعی صحابه برخوردار بود .

فکر غزالی ، فکر تازه‌ای نیست . شیعیان امامیه نیز همانطور کـه شیخ مفید نقل می‌کند ، موظفند کـه با کار و کوشش ، راه ظهور مهدی غـایب را هموار سازند . سپس مهدی عمل آنان را تکمیل خواهد کرد.[۲] بطـور روشنتری ، اسماعیلیان نیز معتقد به‌چنین فکری هستند و در رسایل اخوان‌الصفاء از اجتماع و گـردهم‌آیی وسیع دوستان پاك و مؤمن سخن می‌رود که باید برای موفقیت امام و طرز فکر مشترك کار کنند.[۳] اختلاف میان نظریه غزالی ازیك‌طرف و امامیه و اسماعیلیه از طرف دیگر ، در آن است که دوفرقه اخیرمعتقدندکه کوششها باید درپیرامون شخص‌امام‌معصوم ومطاع، «غایب» یا «حاضر» متمرکز شود، درحالیکه غزالی به‌جای شخص امام، شخص پیغمبر را می‌گذارد . زیرا پیغمبر انسان منحصربه‌فردیست که توانسته به بالاترین درجهٔ ممکن عصمت بـرسد.[۴] غزالی نیز مانند امامیه و اسماعیلیه‌گردهم‌آیی جهانی را ثمرهٔ تعلیم مستمر می‌داند. با این تفاوت که دو فرقه مذکور، تعلیم را وظیفه امام یـا نواب او مـی‌دانند ، و حال آن که

۱ ـ احیاء ، یکم ۱۳ .

۲ ـ Sehismes, 419.

۳ ـ راجع به هدف غایی دین به رسایل ، چهارم ، ۱۷۲ رجوع کنید .

۴ ـ مستصفی ، یکم ، دوم ۲۱۲ .

غزالی ، این وظیفه را به جمیع اعضای ذی‌صلاحیت جامعه اسلامی (امت) یعنی به صاحبان قدرت وعلمای شرع محول می کند .

غزالی، به‌طور خستگی‌ناپذیری، اهمیت تعلیم وتعلم را تذکرداده و تکرار مـی کند . وی تعلیم و تعلم را اولین وظیفهٔ آدمـی در برابر خدا می‌داند ، تـا آنجا که آنها را بر عبادات مقدم مـی‌شمارد . زیرا انجام عبادات مستلزم حداقـل شناسایی و معرفت است. انجام اصلاح سیاسی ، بدون اصلاح دینی غیرممکنست و اصلاح دینی ، مستلزم اصلاح فکـری است . بنابرایـن ، اولین وظیفه مسؤولین سیاسی ، شناخت طبیعت علوم لازم است.[1]

دوم . سیاست وعلم .

طبقه‌بندی علوم : علوم‌به‌نظرغزالی به‌دو بخش بزرگ‌تقسیم می‌شوند: علوم شرعی و علوم عقلی یـا غیرشرعی . بدیهی است کـه سیاست قبل از علوم دیگر به علوم شرعی احتیاج دارد و این مطلب را غزالی در احیاء و مستصفی متذکر میشود.[2] علوم شرعی نیز به‌دو دسته تقسیم می‌شوند : علوم دنیوی که موضوعشان، تنظیم حیات آدمی درگذرگاه دنیاست وعلوم‌اخروی که به‌مسائل مربوط به سرنوشت آدمی در دنیای دیگر می‌پردازند.[3] این‌دو دسته ازعلوم مکمل‌یکدیگر بوده وغایت واحدی دارند. ولی آنچه در درجهٔ اول مورد نیاز سیاست است ، علوم دنیوی است کـه اول آن فقه است . عادةً ، فقه را بـه «حقوق» تعریف مـی کنند، امـا فقه معنای وسیعتری از

۱ ــ میزان، ۴۱/۳۶ ــ احیاء یکم از صفحه ۵ ببعد ــ میزان، یکم: ۳ــ۵

۲ ــ احیاء ، یکم ، صفحات ۱۶ و ۲۰/ ترجمه فارسی ، یکم ، ۲۹ تحت عنوان «در فضل علم و تعلم و تعلیم .....» .

۳ ــ احیاء ، یکم ، صفحات ۱۶ و ۲۰/ ایضاً ترجمه فارسی .

«حقوق» دارد. فقه مجموعهٔ قواعدی‌است که تکالیف آدمی‌را نسبت به‌خود و نسبت به‌دیگران ، تعیین می کند . به‌اضافه ، فقه حق را در برابر تکلیف قرار می‌دهد .

علوم دنیوی : در اینجا این سؤال طرح میشود که منظور از ادخال فقه در بخش دوم دنیوی چیست ؟ غـزالی در همان صفحات اول احیاء ، پس‌از آن‌که سیاست‌را به‌نوعی که دیدیم تعریف می کند، به‌سؤال بالا چنین پاسخ می‌دهد: چـون افراد باید درجامعه زنـدگی کنند و درجامعه لاینقطع مـواجه بـا کشمکش و بـرخورد بـا یکدیگرند ، از این جهت ، قدرتی (سلطان) لازمست که بتواند آنان را رهبری نموده و به‌اختلافاتشان رسیدگی کند .کلمهٔ «سلطان» را باید در معنای عام و مجردگرفت. به‌عبارت دیگر، منظور از «سلطان» قدرت مافوقی است کـه قدرت عملی (شوکت) را در دست داشته و مـی‌تواند مردم را به رعایت شرع و عدالت وادار کند . غزالی همانند پاسکال معتقد است کـه قدرت بدون عدالت ، قدرتی است کور و عدالت بدون قدرت ، عدالتی است‌ناتوان .

ایـن نیروی مافوق که قدرت اجبار کردن دیگران را در اختیار دارد (شوکت) واین‌قدرت عملی (سلطان) برای حل وفصل اختلافات مردم و اجرای تصمیماتش، به قاعده و قانونی احتیاج دارد تا ازاتخاذ تصمیمات یکطرفه ومستبدانه‌که ازقضاوت ذهنی صاحب قدرت ناشی میشود، جلوگیر شده و نقطهٔ اتکاء احکام را بر منابع عینی شرع قرار دهد . ایـن قاعده یا قانون را فقه در اختیار می‌گذارد .

فقه نه فقط به معنای قواعدی است کـه در کتب مربوطه وفتاوی براساس موارد عینی (فروع) فعلیت یـافته ، بلکه هم‌چنین به‌طور وسیعتر

به‌معنای گونه‌ای جهت‌گیری و گونه‌ای روش و اسلوب است، که تعیین قواعد و حدود و وظایف آن در عهدهٔ اصول الفقه است.[۱] بنابراین، درصورتیکه مجریان قدرت شرایط لازم اجتهاد را فاقد باشند، اجرای قدرت مستلزم توسل مستمر به متخصصین فقه و مجتهدین است. به‌تعریف غزالی دراحیاء فقیه کسی است که «قانون سیاسی را می‌شناسد و طریق حل و فصل دعاوی مردم را می‌داند».[۲] فقیه بنابراین یك وظیفه اجتماعی و سیاسی دارد. چنانکه غزالی در همین قسمت تصریح مـی کند: «به منظور ادارهٔ افراد، تنظیم امـور دنیوی و استقرار نظم وعدالت، فقیه سمت معلم و مـرشدی صاحب قدرت (سلطان) را به عهده دارد».[۳]

چنین تعریفی از وظیفه فقیه، بهیچوجه حاوی این معنی نیست که فقیه می‌تواند، دین را نادیده بگیرد. غزالی با شدت تمام، این تفسیر را رد کـرده و دربـارهٔ وظیفه فقیه چنین توضیح می‌دهد: فقیه مسائل دینی را همانند یکنفر متکلم یا عارف، به‌طورمستقیم بررسی نمی‌کند، بلکه آنها را در رابطه و به‌واسطهٔ امور دنیوی مورد مطالعه قرارمی‌دهد.[۴]

همانطورکه بعداً خواهیم دید، غزالی بارها این مسأله را تکرار می‌کند که دنیا مزرعه‌ای است کـه انسان بر روی آن، بذر دنیای دیگر را مـی‌افشاند. به‌عبارت دیگر، دنیا وسیله و آلتی است که انسان بـر حسب خواست خـداوند برای سعادت اخـروی مجبور به استفاده از آنست. شکوفایی حیات دینی، خواه برکسی که زاویه نشسته یا کسی که دراجتماع

۱ــ میزان، ۱۲۶/۱۱۵ ــ احیاء، یکم، ۱۶ ــ مستصفی، یکم، ۳.

۲ــ احیاء یکم، ۱۶ ــ میزان، ۱۱۵/ ۱۲۶.

۳ــ احیاء، یکم، ۱۶.

۴ــ احیاء، یکم، ۲۵ مستصفی، یکم، ۳.

زندگی می‌کند ، بـه نظم و ثبات بستگی دارد . نظم و قدرت که در واقع هدف نبوده، بلکه شرایط لازم تأمین سعادت آخرت می‌باشد، فقط از اتحاد غیرقابل انفکاك دین و قدرت نتیجه می‌شود . غزالی در مجموعهٔ آثـارش ایـن مطلب را تأکید می‌کندکـه : «دین ومسلك همزاد وجفتی هستند جدا ناشدنی، دین اصل‌است وقدرت‌نگهبان آن».[1] غزالی با ذکر مثال ازمراسم حج،منظورخودرا روشن‌ترمی‌کند.حج بالنفسه‌عبارت‌است‌ازمجموعهٔ‌اعمال دقیقی‌که در مکه و حوالی‌آن باید به‌انجام رسانید (مناسك) . حال مسائل دیگری را از قبیل جاده‌ای‌که زایرین برای رسیدن به مکه اختیار کرده‌اند ، یا نگهبانانی که برای حراست کاروان گرفته‌اند ، نباید با نفس حج اشتباه کـرد و با آن یکی شمرد . فقه نیز به‌نوبهٔ خود ، وسیله‌ای‌است‌که افراد را هدایت ونگهبانی می‌کندکه تا بتوانند تکالیف و واجبات خـود را انجام دهند.[2]

در نظر غـزالی و نیز در مجموعـهٔ نظام شرعی اسلام ، بـا وجود اختلافاتی که میان مکاتبش وجود دارد ، انسان برای خدمت و عبادت خدا خلق شده است . انسان باید خدا را با وسایلی‌کـه خـود او در اختیارش قـرارداده و به‌اشکالی‌کـه خـود او تعیین نموده است ، عبادت‌کند . فقه ، شناخت وسایل خدمت وعبادت خداوند را ممکن می‌سازد، این وسایل از نظر اجتماعـی ، زیربنای هـرگونه زندگانی مشترك می‌باشند و نقض‌شان ، موجب مجازات دنیوی (اعم ازشخصی ومالی) ناقض‌آنها شده و مجازات

---

۱ ــ احیاء ، یکم ، ۱۶ ــ میزان ۸۶/۷۷ ــ نصیحة ، صفحات ۱۲ و ۵۰ (متن عربی) .

۲ ــ احیاء ، یکم ، ۱۶ .

اخروی نیز بر جای خود باقی خواهد بود.[۱]

چنین تعریفی از طبیعت و وظیفه فقه و جای دادن آن در بخش علوم دنیوی خالی از ایراد نیست. زیرا ممکن است این تعریف را برای بخش‌هایی از فقه که به حقوق جزا (حدود) مربوط می‌شوند، معتبر شناخت ولی معتبر شناختن آن برای امور عبادی و حدود حلیت و حرمت اموال، صحیح به‌نظر نمی‌رسد[۲]. غزالی با تذکر دو نکته زیر، به این ایراد پاسخ می‌دهد:

الف ــ آنچه مربوط به‌عبادات می‌شود، فقیه فقط به‌جنبهٔ ظاهری، و به‌شکل خارجی آنها توجه دارد و نه به‌احساس باطنی یا خلوص و درجهٔ ایمان عبادت کننده. جنبهٔ درونی و باطنی اعمال مذکور از حدود صلاحیت فقه خارج است.[۳] مثلاً درمورد نماز، فقیه منحصراً به جنبهٔ خارجی و اجتماعی آن می‌تواند نظر داشته باشد. مسائلی از قبیل رعایت اوقات و اشکال ادای نماز، حرکات و اصطلاحاتی که باید انجام و اداء شوند. بنابراین فقیه نمی‌تواند کسی را که به‌هنگام نماز، به‌خدا نمی‌اندیشد و فی‌المثل، خاطر به اشتغالات شغلی یا گرفتاری های روزمره مشغول می‌دارد مستوجب مجازات بداند[۴]. همین اصل درمورد زکاة و روزه و بطور وسیعتر درمورد کلیه اعمال معتبر است. به‌طور کلی‌تر، از نظر فقهی هرکسی که به‌طور علنی و شفاهی اسلام آورد، بر اثر همین اقرار جان و مالش از تعرض مصون می‌شود.

---

۱ ــ برای آگاهی از اقوالی که در این باب به سفیان ثوری و عبدالله بن مبارك اسناد داده شده به ابن بطه، صفحه ۸۱۰ رجوع کنید.

۲ ــ احیاء، یکم، ۱۷.

۳ ــ احیاء، یکم، ۱۷.

۴ ــ احیاء، یکم، ۱۷.

همانطور که گفته شد واقعیت احساسات باطنی از صلاحیت فقیه بیرون است و فقط خداوند حکیم است که در روز موعود، به‌حساب آدمیان رسیدگی می کند . آدمی می‌تواند خود را از مجازات دولت برهاند ، اما از جزای الهی نمی‌تواند بگریزد .

ب ــ امور مربوط به‌حلال وحرام نیز همین حکم‌را دارند. ازچهارشکل ورع که آدمی در برابر منهیات باید مراعات کند ، فقه فقط نسبت به‌اولین و ابتدایی‌ترین آن صلاحیت دارد و آن عبارتست از اجتناب ازحرام ظاهر که رعایت آن برای‌اعتبار شهادت قضائی و نیل به‌مقامات عمومی الزامی است . مراتب بالاتر ورع وسنجش حدود شایستگی و فضل کسانی که ورع بیشتری دارند ، از حدود فقه خارج و بسته به قضاوت خداوند است.[1]

باتوجه به‌این ملاحظات است که می بینیم غزالی در احیاء و به‌طور کلی در مجموعهٔ آثار خود همواره با وجود وسواس شدیدی که داشته به‌بخش فقه توجه خاصی نموده و به آن وفادار مانده است. زیرا اگروی قصدگریز از فقه‌را می‌داشت، می بایست قبلاً نزد خود، نظام نظری اسلام را به‌عنوان قاعده حیات معنوی و مادی انسان ویران می کرد .

علوم‌اخروی: سیاست برای تحقق کامل رسالتش ، تنها به علوم دنیوی قناعت نمی کند . البته همانطور که دربالا گذشت ، علوم دنیوی نیز به سرنوشت اخروی انسان توجه دارند . ولی این توجه ، کامل و مستقیم نیست. بلکه‌از وراء و به‌واسطهٔ مقررات‌وقواعدزندگی‌دنیوی انجام می گیرد. هم‌چنین گرچه علوم دنیوی به‌امور دینی نیز عطف نظر دارند ، اما آنچه بیشتر موردتوجه آنهاست، جنبهٔ ظاهری وخارجی دین است . علوم مذکور

---

۱ ــ احیاء ، یکم ، ۱۷ .

رفتار اجتماعی افراد را فقط درموردی که به مجازات‌های حقوقی اعم از حقوق عمومی وخصوصی برخورد می‌نماید ، می‌توانند مورد بررسی قرار دهند و نه بیش. به‌عکس، علوم اخروی علومی هستند مربوط به‌باطن، به‌روح، بـه زندگانی درونی اعضای جـامعه اسلامی (امت).[۱] ایـن علوم می‌توانند به بخش اعتقادی و ایمان شخصی فرد رسوخ کنند و حالات روحی را که بر رفتار آدمی تأثیر می‌گذارند ، تبیین نمایند .

غزالی، اولین شکل علوم اخروی‌را ، مکاشفه می‌نامد . مکاشفه، غایت جمیع علوم است و معرفتی است که به‌وسیلهٔ آن آدمـی مـی‌تواند به‌شناسایی خدا ، درجوهرش ودرصفاتش نایل آید. وقتی مکاشفه که ریشهٔ آن به‌وحی متصل است، با غور وتعمق شخصی عمق پیدا کند آنوقت آدمی می‌تواند به‌حکمت‌خلقت این عالم وعالم دیگر بهتر پی برد و نظام امور دنیوی و اخروی را بهتر دریابد. باز با مکاشفه است که می‌توان به شناسایی‌های نسبی درمورد آخرت دست یافت ومسائلی از قبیل نبوت ، وحی ، ملائك، شیاطین، بهشت ودوزخ، نشور ومحاکمه الهی را تا حد ممکن درك کرد.[۲] غزالی‌می‌نویسد: «مکاشفه همچون نوری‌است که از قلبی ساطع می‌شود که از‌آن‌جمیع خصلت‌های‌بد، به کلی پاك شده‌باشد.»[۳] «مکاشفه، حجاب امور نهانی را بـالا می‌زند و آدمی آنها را شبیه مشاهد عینی ومستقیم ، روشن می‌بیند . این امر درصورتی امکان‌پذیر است که آینهٔ دل از قاذورات دنیا منزه شده باشد».[۴]

---

۱ ـ احیاء یکم، ۱۸ـ۱۹.

۲ ـ احیاء ، یکم ۱۸ ـ ۱۹ .

۳ ـ احیاء ، یکم ۱۸ .

۴ ـ احیاء ، یکم ، ۱۹ ـ چهارم ، ۲۷۲ .

صاحبان ایـن نوع معرفت ، در درجهٔ اول پیامبرانند . قدیسین ، مخلصین ، صدیقین و احبای خـدا ، نظیر ابوبکر و سایرین نیز مـی‌توانند به‌این درجه ازمکاشفه دست پیدا کنند.[۱] همانطور که در امور دنیوی، جامعه برای حفظ نظم و رعایت انصاف ، به فقهای ذی‌صلاحیت نیازمنداست، در امور معنوی نیز وجود صدیقین ، احبای خـدا و کسانی که بـرای نجات جامعه‌ای که درفساد غوطه‌ورشده ودرشرف اضمحلال‌است بی‌مهابا به‌اعلام حقیقت می‌پردازند ضروریست.[۲]

شق دوم از علوم اخروی ، علم رفتار باطنی و به‌اصطلاح غزالی، علم احوال‌القلب است.[۳] سیاست در راه تأمین امنیت دنیوی و تهیه وسایل سعادت‌اخروی افراد به‌علم‌مذکور احتیاج دارد. احوال‌القلب هم ممکنست موجب هلاکت آدمی‌شود وهم‌سبب سعادت ورستگاری‌او. دل اگر از کینه، حسد، کبر ، عشق به‌مال ،کذب، افتراء و غیبت مملو باشد ، احوال‌القلب منبع هلاکت است. به‌عکس‌اگر قلب از خصایل پسندیده، از صبر، از تقوی، از رجاء، ازقناعت آکنده‌باشد، احوال‌القلب‌موجب‌نجات آدمی خواهد بود. بنابراین برای عالمی که به‌آخرت توجه‌دارد، شناخت احوال‌القلب واجب عینی است. ایـن قبیل علماء که در امـور ظاهری شرع صاحب صلاحیت هستند برای صدور فتوی صالح شناخته می‌شوند .[۴] حال سیاست که عهده‌دار رعایت مقررات خارجی شرع است و از این لحاظ مکلف است که برعلوم‌دنیوی‌تکیه کند ومطالعات مربوط به آن‌را تشویق‌نماید، نمی‌تواند شرایط اخلاقی زندگانی کسانی راکه وظیفه هدایت آنان را به‌عهده دارد،

۱ ـ احیاء یکم ، ۱۹ .
۲ ـ منقذ ، ۲۵/۸۰ .
۳ ـ احیاء ، یکم ۱۹۰ ـ چهارم ۲۷۲ .
۴ ـ احیاء ، ۱۹ .

نادیده انگارد. به‌علاوه، علوم دنیوی وعلوم اخروی با وجود تفاوتهایی که با هم دارند ، در واقع مکمل یکدیگرند و از این نظر ، سیاست مجبور به توجه به هردوی آنهاست . علوم دنیوی حکم آلت و وسیله را دارند . غایت و هدفشان را علوم اخروی تعیین می‌کنند . زیرا غایت نهایی انسان در سرنوشت اخروی‌او نهفته است و نه درگذرگاه ناپایدار دنیا . با اینهمه، علوم اخروی نیز اگرعلوم دنیوی را نادیده بگیرند، به‌صورت علوم بیهوده و خطرناکی درمی‌آیند. چون همانگونه‌که دین وقدرت همزاد یکدیگرند و برای عمل مشترك به‌کمك یکدیگرنیاز دارند، اخلاق وفقه اگر جدای از هم باشند، نخواهند توانست درجامعه، نظم وعدالت وروح تعاون به‌وجود آورند . حسن جریان و دوام جامعه ، مستلزم استقرار نظم و عدالت و تعاون است.

اتحاد علوم‌دنیوی وعلوم‌اخروی: *به‌نظرغزالی کسانی که‌فقط به‌جنبهٔ ظاهری دین توجه کنند و جنبهٔ باطنی آنرا نادیده بگیرند ، در آن دنیا « در زیر ضربات ملك‌الملوك به‌هلاکت می‌رسند» . کسانی نیز که حالات درونی خودرا پایهٔ رفتار اجتماعی خویش قرار دهند، برحسب فتاوی فقهاء که به‌منظور حفظ نظم اجتماعی ، منحصراً به‌جنبهٔ خارجی و ظاهری دین توجه دارند، از دم تیغ شمشیر سلطان این دنیا خواهند گذشت.[1] در واقع، وحدت نهادی و ذاتی که میان علوم دنیوی وعلوم اخروی وجود دارد ونیز ضرورت همکاری ایندو ، از رابطه‌ای نتیجه میشودکه بین «امر» و «خلق» بین «ظاهر» و «باطن» ، بین پوشش خارجی و واقعیت باطنی اشیاء

* ــ درمورد این بخش می‌توان به ترجمه فارسی احیاء، یکم، ۷۳ به‌بعد رجوع کرد .

۱ ــ احیاء ، یکم ، ۱۹ .

وجود دارد .

آندسته از علمای واقعی که به فقه اشتغال داشته‌اند ، به فضیلت و رجحان علمای علوم اخروی معترف بوده‌اند. فی‌المثل، امام شافعی به‌هنگام ضرورت با شیبان راعی شور می‌کرده است . هم‌چنین ، احمدبن حنبل و یحیی بن‌معین به معروف کرخی رجوع می‌کرده‌اند ، درحالیکه معرفت فقهی عالم اخیر در درجهٔ بسیار پایین‌تری از معرفت دو عالم دیگر قرار داشته است.[1] دراین معناست که گفته‌اند علمای ظاهر ، زینت زمین و ملکند وعلمای باطن ، زینت آسمان و ملکوت.[2]

تمیزمعنای لفظی ازمعنای عمیق شرع، امری‌است منطبق باقرآن. «تنها کسانی این امر را انکار می‌کنندکه حد فکری بسیار محدودی دارند و به چیزهایی که به هنگام صباوت آموخته‌اند ، همچنان جامد وفادار باقی مانده‌اند و قادر نیستند که از آن حد خود را بالاتر کشند و درردیف علمای واقعی قرارگیرند».[3]

عقیده بر اینکه معنای باطنی شرع بر پایهٔ نص متکی است ، عقیدهٔ جدیدی‌نیست. پیش ازغزالی، بربهاری‌شاگرد ابن‌حنبل وسهل‌تستری که به‌عنوان متخصص سختگیرنصوص و عبارات شهرت دارد، معتقد است که باطنی که توجیه‌آن درقرآن وجود نداشته باشد مطرود است . اما وی صحت معنای باطنی قرآن‌را وقتی که خودکتاب برآن دلالت داشته باشد، انکار نمی‌کند.[4]

---

۱ ــ احیاء ، یکم ، ۲۰ .

۲ ــ احیاء ، یکم ، ۲۰ .

۳ــ احیاء ، یکم ، ۸۸ .

۴ ــ ابن بطه ، ۱۷۲ و یادداشت ۱ .

غزالی، نظر بربهاری را توسعه داده و برای اثبات آن به‌ذکر احادیثی می‌پردازد، ازاین‌قبیل که بنا به‌قول پیغمبر «قرآن همانطور که آغاز و پایان دارد، معنای ظاهری و معنای باطنی نیز دارد». یا «ما پیامبران، دستور داریم که با مردم در حد عقولشان محاوره کنیم». علی نیز روزی به سینهٔ خود اشاره نمود و فریاد کشید که: «در اینجا علوم بسیاری نهفته است. نمی‌دانم آیا روزی می‌توانم آنها را به‌دیگران منتقل کنم».[1] سپس غزالی با نقل قول از سهل تستری، بنیانگذار مکتب سالمیه، برای معرفت علوم سه درجه درنظر می‌گیرد: معرفت ظاهری اشیاء ـ معرفت واقعیت باطن‌شان و بالأخره معرفت به سری که در خود نهفته دارند.[2] بنابراین، تمیز بین ظاهر و باطن بردادههای نص استوار است. دراین‌باب، آنچه خاطرغزالی را به‌خود مشغول داشته، موضوع نوع روابط میان دو مفهوم فوق است. به‌نظر وی، این مسأله درحوزهٔ مکاشفه قرار دارد. ولی چون به‌هرحال، طرح آن ولو به‌صورت کلی ضرور است، لذا بایدبدان‌پرداخت. روابط میان دومفهوم ظاهر و باطن بدینقرار است: اگر معنای باطنی شرع بامعنای ظاهری‌اش در تضاد باشد، دراین صورت، شرع، شرع نمیشود. زیرا ممکن‌نیست که دومعنای‌متضاد، هردوصحیح باشند. واقعیت‌آنست که ظاهر و باطن، دو روی حقیقت واحدی هستند. حال اگر به‌طریق اهل تصوف، حقیقت و شریعت را دو امر جدای از هم بدانیم، لامحاله به‌کفر گراییده‌ایم. به‌عکس، اگرمعتقد شویم که حقیقت وشریعت عین یکدیگرند، در اینحال، تمیز میان باطن و ظاهر را منکر شده‌ایم و این امر با نصوص وحی و حدیث مغایر است.[3]

۱ــ احیاء، یکم، ۸۹.
۲ــ احیاء، یکم، ۸۹.
۳ــ احیاء، یکم، ۸۹.

در احیاء غزالی به‌تفصیل به تشریح نظرخود می‌پردازد. باید گفت مسأله ظاهر و باطن درقلب نظام فکری غزالی و در مرکز نظریهٔ سیاسی‌اش در باب خدا شناسی ، خلقت عالم ، سیاست و اخلاق جای گرفته است . وی می‌گوید اصطلاح «باطن» دارای پنج مفهوم مختلف است:[۱]

۱- ممکنست منظور از «باطن» یك سلسله شناسایی‌های بسیار دقیق وظریفی باشد کـه افشایش برهمگان خالی از خطر نیست . چـون همهٔ مردم نمی‌توانندآنرا به‌درستی بفهمند و بد تفسیرمی کنند. فی‌المثل، برای فهم آنچه به روح و یا بعضی‌از صفات الهی مربوط میشود ، هوش و آمادگی فکری آنچنانی لازم دارد که داشتن آن ، از حـد قدرت همگان خارج‌است . در تـوصیف خـدا ، قـرآن وسنت یك سلسله اصطلاحات تشبیهی به‌کارمی برند که برای‌افکاری که بلافاصله هرچیز را با هر چیز دیگر مقایسه می کنند ، ایـن خطر وجود داردکه ذات خالق را با ذات مخلوق یکی گیرنـد . از اینرو، عقل حکم می کند که‌آدم عامی درهمان حد اعتقاد ابتدایی باقی‌بماند وفهم عمیق حقایق را به خدا و پیغمبر و علماء واگذارد .[۲]

۲- «باطن» مـی‌تواند معارفی باشد کـه شناسایی آنها ، در قدرت همگی مـردم است . ولـی احتمال خطـر نیـز مـوجود است . مثلاً تحقیق دراین باب که چرا خداوند ، بدی را در عالم خلق کرده و یا درباب موعد محاکمه الهی از آن‌جمله مسائلی که ممکنست ضمن بحث و کندوکاو موجب تـردید و شبهه مؤمنی گردد که آمادگی کافی ندارد.[۳]

۱ـ احیاء، یکم، ۸۹ـ۹۳ و دوم، ۳۱۲ .
۲ـ احیاء، یکم، ۸۹ .
۳ ـ احیاء، یکم، ۹۰ .

۳ـ ممکن است «باطن» معارفی باشد که افشایش هیچگونه زیان و خطری دربرندارد . اما به منظور آن که مخاطب هرچه بیشتر تحت تأثیر آن معارف قرارگیرد به شکل استعاری و اشارتی بیان شده‌اند . برسبیل مثال می‌توان این آیهٔ قرآن را ذکر کرد. «أنزل من السماء ماء فسألت أدویة بقدرها» . (الرعد ، ۲۱۸) . در اینجا مقصود از «ماء = آب» قرآن‌است ومنظور از«اودیه = دره‌ها» قلوب آدمیان‌می باشد.[1] یا وقتی قـرآن مـی‌گوید «انما قولنا لشئی اذاردناه أن نقول‌له کـن فیکون» (النحل، ۴۲)، آیه مذکور به‌صورتی که بیان‌شده و به‌اشاره‌ای که به‌چیز معدوم می‌کند، با قدرت بیشتری، عظمت و اقتدار خدا را به‌مخاطب یادآور می‌شود.[2]

۴ ـ دیگر اینکه ممکنست «باطن» معرفت تجربی و صمیمی از امری باشد. امکان دارد کسی که بدواً شناسایی کلی وعمومی ازامری داشته‌است، بعد براثر تجربیات شخصی به‌گسترش وغنای آن پی‌برد، به‌طوری که آن امر در او حلول کند و با او یکی‌شود. دراینحال می‌توان‌گفت که این شخص قشر را شکافته و به مغز شئی رسیده است.[3]

۵ ـ بالأخره «باطن» ممکنست استخراج معنای کلی ومجردی ازیك مفهوم استعاری باشد (تأویل). مثلاً آدم کوتاه فکر تصور می‌کند که در آیهٔ زیـر که مـی‌گوید «ثم‌استوی‌إلی‌السماء وهی‌دخان فقال‌لها وللارض أئتینا طوعاً أوکرهاً» (السجده ، ۱۰) واقعـاً آسمان و زمیـن (کـه عاری ازشعور واستدراکند)قادر به‌استماع‌خطابی‌هستند وحال‌آن که

۱ــ احیاء، یکم، ۹۱.
۲ــ احیاء ، یکم، ۹۱. ــ مستصفی، یکم، ۸۵ .
۳ــ احیاء ، یکم ، ۹۱.

مقصود آیهٔ مذکور ، نشان‌دادن قدرت لاینتاهی خداوند وگسترش آن برآسمانها و زمین است.[۱]

با توجه به‌ملاحظات فوق، غزالی در احیاء باکنارگذاشتن حنبلیان و فیلسوفان راه حل میانه را انتخاب می‌کند. از یکطرف به ابن‌حنبل ایراد می‌گیرد که وی فقط به‌جنبهٔ ظاهری متون قـرآن و سنت توجه کرده ومسأله «چرایی = بلاکیف» نصوص را درمیان نگذاشته است . از طـرف دیگر به فلاسفه انتقاد می‌کند که جنبهٔ ظاهری نصوص را زیاده کنار می‌گذارند و برای جنبهٔ باطنی آنها بیش‌از حد ، انحصار قائل شده‌اند .

به‌نظر غزالی، حقیقت درمیانهٔ جمود حنبلیان وگشاده‌بینی(انحلال) فلاسفه قـرار دارد.[۲] معنای ظاهـر ومعنای بـاطن همزاد یکدیگرند . بدون باطن، ظاهر ، حـروف و کلمات ومتون حقوقی خشکی بیش نیست. بدون ظاهر ، بـاطن در ذهنیت غـرق خواهد شد. در اینجا بـاید یادآور شدکه درباب روابط میان ظاهر وباطن ، اسماعیلیه نیز به‌طریقی که قاضی‌نعمان یا کرمانی و یا رسائل اخوان‌الصفاء آنرا معرفی کرده‌اند، نظریه خیلی متفاوتی ازنظریه غزالی ندارند.[۳]

علوم غیردینی وفلسفه: * روشن شدکـه سیاست بـه توسل به علوم دینی اعم از علوم مربوط به این دنیا یا مربوط به‌دنیای دیگراحتیاج مستمر دارد . در بخش فقـه ، فقهاء و در زمینـهٔ اخلاقیات ، اخلاقیون وصوفیان ، حق‌صدور فتوی داشته ومی‌توانند صاحبان‌قدرت و نیزمردم عادی‌را در بخش

---

* به ترجمه فارسی، یکم، ۶۵ به‌بعد رجوع توان‌کرد .

۱ــ احیاء، یکم، ۹۱ ــ ۹۲

۲ــ احیاء، یکم، ۹۲.

۳ ــ مقایسه کنید با رسائل اخوان‌الصفاء، چهارم ۴۶ ــ ۴۷ .

مخصوص به‌خود ، راهنمایی کنند. سیاست به علوم دینی از آنجهت نیازمند است که علوم مذکور غایت سیاست‌را مشخص کرده و با تعلیم مداوم قلوب، افکار عمومی را آمادهٔ اطاعت از دین و دولت می‌نمایند. حال باید دانست تا چه اندازه ، سیاست به علوم غیردینی یعنی علومی که از وحی سرچشمه نگرفته بلکه منحصراً بر عقل و تجربه یا سماع استوار شده‌اند ، احتیاج دارد.[۱]

مسأله عبارتست از روشن کردن این معنی، که در نظام اسلامی که همواره مراقب آدمی بوده و بر طبقه‌بندی و رده‌بندی دقیقی بنیان یافته است ، تا چه‌اندازه این دسته مثل علوم دینی ، منتهی در درجهٔ پایین‌تری ، موجد فروض کفایی هستند . انجام فروض کفایی در درجهٔ اول برعهدهٔ حکومت قرارگرفته و درصورت سرباز زدن حکومت ، ادای تکلیف در وظیفهٔ اعضای ذی‌صلاحیت جامعهٔ اسلامی(امت) قراردارد. به‌اعتقادغزالی، فراگرفتن علوم غیردینی ، در صورتی فرض کفایی است که آن علوم برای حیات دنیوی ضرور باشند . علومی از قبیل طب ، حساب و به‌طور کلی کلیه هنرها و پیشه‌هایی که زندگی درجامعه بدون آنها غیرممکنست مثل فلاحت، نساجی ، خیاطی ، معماری و سایر هنرها و پیشه‌ها باید تحت‌نظر مسؤولیت عمومی جامعه و نمایندگان طبیعی آن ، یعنی صاحب قدرت وعلمای شرع، جریان طبیعی خود را طی کنند.[۲] در یك معنی سیاست نیز با وجود پیوستگی تنگاتنگش با علوم دینی ، از بعضی جهات جزو علوم غیردینی محسوب‌است وصرفنظر کردن‌از آن،در بسیاری‌از موارد محال‌به‌نظر می‌رسد.

در عوض علوم تکمیلی، یعنی علومی که به تشکیل وگسترش علوم

---

۱ ــ میزان، ۹۶/ ۱۰۵ ــ احیاء، یکم، ۲۵ ــ مستصفی، یکم، ۳ .

۲ــ احیاء ، ۱۳ ــ ۱۵ .

غیردینی کمك می‌رسانند، بدون آن که فراگرفتنشان فرض کفایی باشد، علوم پسندیده (محموده) شناخته می‌شوند.[۱] علوم دیگری هستند که نه خوبند و نه بد، بلکه مباحند نظیر شعر مشروط بر آن که موضوع آن، امور سخیف وفسادانگیز نباشد، علم تاریخ وعلوم مشابه دیگر جزو همین طبقه محسوب می‌شوند[۲]، به شرط آن که درحول اختلافات صحابه واسلاف متقی نگردند و به نقل روایات یکطرفه که در جامعه موجب نفاق و آشوب می‌شود، نپردازند.

بخش دیگری ازعلوم غیردینی وجوددارد که مذموم ومکروه است. از آنجمله است سحر، طلسم، شعبده و طالع بینی. علم که بالنفسه چیز مطلوب و پسندیده‌ای شمرده می‌شود ممکنست به جهاتی به امر مذموم و نکوهیده‌ای مبدل شود.[۳] غزالی این نکته را مجدداً یادآور می‌شود که مسلم است که تحصیل علم وتعلیم آن، دوتکلیف اولیه آدمی دربرابر خداست اما قاعدهٔ مذکور، قاعده‌ای است عام ومشروط به شرایط وتخصیصاتی است.[۴] اصل را باید بر این قرارداد که هر علمی که برای فراگیرندهٔ آن، برای شخص دیگر و یا برای هردوی آنان، موجب ضرر و زیانی گردد، علمی است نکوهیده. فی‌المثل ستاره‌شناسی وقتی به‌طوری که قرآن تشویق کرده به نظارهٔ ستارگان وحساب تحولات آنها بپردازد، علمی است پسندیده و وقتی به طالع بینی و رمالی تبدیل شود علمی است نکوهیده.[۵]

۱ـ احیاء، یکم، ۱۵.

۲ـ احیاء، یکم، ۱۵.

۳ـ احیاء، یکم، ۱۵.

۴ـ این شرائط وتخصیصات درمستصفی، دوم ۹۸ـ۱۳۶ تعیین شده است.

۵ـ احیاء، یکم، ۲۶.

هم‌چنین ، علمی که هیچگونه نفعی برای آدمیان در بر نداشته و یا از سر حد قدرت انسانی بیرون باشد، علمی است نکوهیده . مثلاً در بخش الهیات، فقط پیغمبران و اولیاء هستند که با کمك خداوند می‌توانند به رموز وقوف حاصل کنند ، نه فلاسفه و متکلمین.[1]

دیگر آن‌که ، معلوم نیست هر علمی برای هر کسی مفید باشد . رسالت اصلی عقل درك صدق پیغمبر و نفوذ درباطن محتوای پیام اوست . عقل نه می‌تواند اساس کشف مسائل الهی قرارگیرد و نه وسیله‌ای برای تشریع.[2]

به‌لحاظ روابط بسیار نزدیکی که میان‌علوم محض وفلسفهٔ یونان‌وجود داشته، غزالی به‌موازات بررسی مسأله ارزش علم، موضوع اعتبار فلسفه‌را نیز طرح می‌کند. درباب فلسفه، غزالی بیشتر تحت تأثیر فارابی، ابن‌سینا و اخوان‌الصفاء بوده است . پس‌ازکتاب تهافت که در رد نظریات فلاسفه درباب مباحث‌الوهیت و سرنوشت اخروی انسان ، نوشته شده و در آن براصول مکتب اشعری تکیه شده است، غزالی مجدداً دراحیاء ، نظرات خود را در موضوع اعتبار فلسفه به‌طور ایجاز ولی با روشنی تمام، تشریح می‌کند.[3] فلسفه به‌نظر غزالی، علمی نیست که بالنفسه مستقل باشد ، بلکه از چهار جزء ترکیب یافته است : ریاضیات ، منطق ، الهیات و طبیعیات .

ریاضیات، علوم مباحی‌هستند مشروط بر آن‌که علوم مذمومی به‌بار نیاورند. ازاین جهت همواره باید مراقب علوم ریاضی بود. هم‌چنانکه از کودکی که در کنار رودخانه راه میرود ، باید مواظبت نمود و از معاشرت

۱ــ احیاء، یکم، ۲۶ ــ ۲۷.

۲ــ احیاء، یکم، ۲۸.

۳ــ احیاء، یکم، ۲۰.

جدیدالاسلام با کفار جلوگیری کرد. زیرا ممکنست وی در اثر معاشرت با آنان ، به‌اعتقادات سابقش بازگردد.[۱]

منطق نیز علمی مفید وحتی ضروری‌است که فلسفه آنرا جزء خود کرده ، درحالیکه در اصل، علم مذکور به‌کلام متعلق است.[۲]

الهیات هم مانند منطق ، جزئی از علم کلام است کـه فلسفه آنرا غصب کرده است.[۳]

دراین بخش ازاحیاء، قضاوت غزالی نسبت به طبیعیات ، به‌طور شگفتی شدیـد و خشن است . به نظر او ، بخشی از علوم طبیعی مغایر با دین و حقیقت‌اند ، بخش دیگر که به اجسام و کیفیت آنها می‌پردازند مشابه طب‌اند ولی طب لااقل این‌خاصیت‌را دارد که بیماران را علاج میکند وحال آن که علوم طبیعی درغالب موارد ، علوم بی‌فایده‌ای هستند.[۴]

بنا به‌جهات مشروحه در فوق ، آموختن فلسفه به خلاف آموختن کلام ، فرض کفایی شمرده نمی‌شود. هرچند ممکنست بعضی ازاجزای آن به‌لحاظ فایده‌ای که برای جامعه دارند ، جزء فروض کفایی به‌حساب آیند. بعد از احیاء ، غـزالی در منقذ موضوع بررسی اعتبار فلسفه را از سر می‌گیرد. این بار به اجزای چهارگانهٔ فلسفه، دوجزء دیگر افزوده می‌شود: سیاست واخلاق . تازگی دیگر درآنست که قضاوت غزالی نسبت به‌اجزاء چهارگانه فوق ، درمواردی چند، انعطاف بیشتری یـافته است . مع‌ذلك ، بـدون آن که جـرأت بـه طرد صریح آنها کند ، در موضع پیشین خود

۱ــ احیاء، یکم، ۲۰ ــ منقذ ، ۲۰/۷۴ .

۲ــ احیاء، یکم، ۲۰.

۳ــ احیاء، یکم، ۲۰.

۴ــ احیاء، یکم، ۲۰.

باقی می‌ماند.[۱]

نظر غزالی درمورد اجزاء اربعه فلسفه به‌طوری‌که در منقذ آمده، به شرح زیر است:

ریاضیات گرچه خالی از خطر نیستند اما هیچگونه رابطه‌ای با مسائل‌دینی محض‌ندارند. طردعلوم ریاضی به‌نام دفاع ازاسلام، بزرگترین اشتباه ممکن است.[۲] منطق نیز با وجـود خطراتی‌که دارد، مورد استفادهٔ علم کلام واقع می‌شود و رد آن خطرناك به نظر می‌رسد.[۳] در منقذ، نظر غزالی نسبت بـه طبیعیات ملایمت بیشتری پیدا کـرده است. وی تصریح می‌کند کـه رد طبیعیات وظیفهٔ دیـن نیست، هم چنانکه رد طب جـز درمواری‌که در تهافت ذکر آنها رفت، به دین ارتباط ندارد. علاوه براین تعمق در طبیعیات، آدمی را به‌این اصل بیشتر معتقد می‌کندکه تمام اجزای طبیعت در خدمت خدا و به‌فرمان او انجام وظیفه می‌کنند.[۴] بسان تهافت، منقذ نیزالهیات را جزوفلسفه نمی‌داند. زیرا درهمین بخش‌از«فلسفه» است که فیلسوف مرتکب بزرگترین خطاها می‌شود.[۵]

غزالی، سیاست و اخلاق را طوری تعریف می‌کند کـه تعریف فلاسفه از ایندو رشته، خود بخود، نفی مـی‌شود. وی می‌گوید اصول و مـوضوعات سیاست، فن حکومت و مصلحت‌اندیشی در امور دنیوی که فلاسفه به‌آن معتقدند، ازکتب آسمانی اخذ شده است.[۶] اخلاق نیزکه علم

۱ـ منقذ، ۱۰۹/۱۱۱۱ ـ ۴۶ ـ ۴۷.
۲ـ منقذ، ۷۴/۲۰.
۳ـ منقذ، ۷۶/۲۲.
۴ـ منقذ، ۷۷/۲۳.
۵ـ منقذ، ۷۸/۲۳.
۶ـ منقذ، ۸۶/۲۴.

صفات نفس است، علمی است که صوفیان متخصص آنند و فلاسفه عقایدشان را ازاینان گرفته‌اند.[۱] غزالی در مقابل فلاسفه، صد یقین و «مردان خدا» را مثال می‌آورد که «به‌طور خستگی‌ناپذیر، همواره به‌ذکرخدا مشغولند ودر راه او، به مبارزه با نفس خود پرداخته واز متعلقات دنیا دامن شسته‌اند.[۲] در پایان غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که «مردان خدا، ارکان زمینند و همانطور که پیغمبر گفته است، به برکت وجود آنانست که باران بر زمین می‌بارد و رزق و روزی شما فراهم می‌گردد. اصحاب کهف از این دسته ازمردان بوده‌اند.»[۳]

خلاصه آن‌که بیش از هرچیز سیاست باید بر علوم دینی تکیه کند. اول بررسی فقه که زیربنای حقوقی (قانون السیاسة) جامعه بوده و وجودآن برای هرگونه حیات اجتماعی ضروری‌است. بعد برروی اخلاق. اخلاق به‌نحوی که هنرها و فنونی هستند که فقط به‌آدمی خدمت می‌کنند و کار دیگری ازآنها ساخته نیست. با وجود اهمیت فقه واخلاق نباید ازنظر دور داشت که منابع اصلی دین، کتاب و سنت است. تنزیه وقوام مجموعهٔ اعتقادات پایهٔ هرگونه عمل فردی یا جمعی است و بدین‌سبب درطبقه‌بندی علوم، کلام از دیدگاه غزالی جای مرکزی و اساسی را اشغال کرده است.[۴]

کلام: در اسلام، کلام همیشه مخالفین سرسختی داشته است. به‌گفتهٔ غزالی، بعضی آنرا بدعت وحرام دانسته‌اند. بعضی دیگر جلوتر رفته

۱ـ احیاء، یکم، ۱۸ ـ ۲۰ ـ منقذ، ۲۴/۸۰.

۲ـ منقذ، ۲۴/۸۰.

۳ـ منقذ، ۲۵/۸۰.

۴ـ احیاء، یکم، صفحه ۲۰ و۸۴ ـ ۸۸ ـ مستصفی، یکم، ۵.

و آنرا بعد از کفر عظیمترین گناه شمرده‌اند . اکثریت قریب به‌اتفاق اهل حدیث ، شخصیتهای برجسته‌ای امثال مالك ، شافعی ، احمدبن حنبل و سفیان ثوری آنـرا محکوم کرده‌اند . مختصر آنکه مخالفین علم کلام معتقدند که کلام درعصر صحابه وجود نداشته و از آنجا که این رشته موجد کینه وجدال میشود ، آنرا علمی بیهوده و خطرناك تشخیص داده‌اند.[۱]

در عوض، کلام طرفدارانی نیز داشته است، نه تنها ازمعتزله بلکه بعضی ازحنبلیان وشافعیان نیز جانبدار آن بوده‌اند و اشعری قائل به اعتبار کلام بوده است . غـزالی دلایل عمدهٔ اعتبار آنرا بـه شرح زیـر خلاصه می‌کند :

۱ـ شکی نیست که کلام اصطلاحات فنی‌ای به‌کار می‌برد که صحابه از آن بی‌اطلاع بوده‌اند . ولی استعمال اصطلاحاتی از این قبیل ، کار هر علمی‌است که به‌کمك عقل بخواهد دانستنیهای ما را درزمینه اعتقادات غنی کند.[۲]

۲ـ غالباً روحیهٔ جـدلی خودخواهانه و تحقیرآمیز متکلمین به انتقادگرفته شده ولـی معایب مـذکور به متکلمین اختصاص ندارد . علمـای رشته‌های دیگر علوم ازقبیل فقه، تفسیر وحدیث نیز به‌همین بیمارها گرفتارند.[۳]

۳ ـ علم‌کلام با قرآن مغایرت ندارد . زیر قـرآن از آغاز تا پایان با کفار محاجه می‌کند.[۴]

۱ـ احیاء، یکم، ۸۴.

۲ـ احیاء، یکم، ۸۵.

۳ـ احیاء، یکم، ۸۵.

۴ـ احیاء، یکم، ۸۵.

۴ـ بعلاوه، صحابه واسلاف‌متقی‌نیزهمواره با دیگران‌احتجاج‌می کرده‌اند.
مثلاً علی، ابن‌عباس‌را برای‌مذاکره ومباحثه به‌سوی خوارج فرستاد و خود با یکنفر قدری مناظره کرد. ابن‌مسعود درباب ایمان با یزید-بن‌عمیره به جدل برخاست و بعدها، حسن بصری با منطق جدلی توانست حریف قدری خود را ازاعتقاد سقیمش بازگرداند.[۱]

غزالی در این باب رویه آشتی جویانه و مسالمت آمیزی دارد. کلام را بالنفسه نه‌پسندیده و نه نکوهیده می‌گیرد. بلکه آنرا در رابطهٔ با مقتضیات و نیازها مورد قضاوت قرار می‌دهد.[۲] نقش اساسی کلام دفاع از اعتقاد دینی (براساس قرآن وسنت) علیه بدعت‌گذاران است.[۳] از این‌نظر، آموختن کلام مانند آموختن سایر علوم دینی، فرض کفایی است.[۴] ولی باید درنظر داشت که کلام قبل‌از هرچیز یك سلاح دفاعی است و بهیچوجه نمی‌تواند وسیله کشف یا خلق علوم الهی باشد. رسالت اصلی‌اش عبارتست از تعقیب و از میان بردن بدعت‌گذاری تفرق و انحراف.

با تفصیل فوق بهتر می‌توان دریافت که چرا غزالی در مراحل عمدهٔ زندگی‌اش، همواره به موضعگیریهای خود، حالت اعتقادی داده و دراین زمینه، راه حل‌هایی پیدا کرده که از نظر عینی واجتماعی واجد اعتبار بوده و آنهارا قدرت‌سیاسی‌می‌توانسته به‌جامعه بقبولاند. به‌موازات آن، غزالی اعتقادات شخصی وحالات باطنی خودرا برای‌خود وخدای‌خود نگاهداشته است. از این نظر است که وی در آثار خود لاینقطع به مباحث اعتقادی

۱ـ احیاء، یکم، ۸۵.

۲ـ احیاء، یکم، ۸۶.

۳ـ احیاء، دوم، ۸۷.

۴ـ احیاء، یکم، ۸۷ ـ ۸۸.

می‌پردازد. آنچه را در اقتصاد، اثر متعلق به‌دوران بغداد گفته در جای دیگر تکرار می‌کند و همانطور که دیدیم قدسیه را ضمیمه احیاء می‌سازد و بالاخره باز آن‌را در نصیحة‌الملوك و الجام که شاید آخرین اثر غزالی باشد، از سر می‌گیرد.

پیوستگی شدید غزالی به دین، حتی در طرز استخوان‌بندی کتاب الجام خودنمایی می‌کند. موضوع اصلی کتاب مذکور، بیان نظریات صحابه‌واسلاف است. درمورد رویه‌ای که‌مردم‌عادی‌بایست درقبال‌متشابهات قرآن وسنت اختیار کنند، رویهٔ مذکور باید براساس مفاهیم زیر استوار باشد:

۱ـ نقطهٔ حرکت، تقدیس خدا و تنزیه‌پنداری‌است که‌آدمی از خدا در ذهن دارد. این تقدیس و تنزیه باید هرگونه تصوری را که موجب تشبیه ذات خدا به مخلوقات می‌شود بزداید.[۱]

۲ـ مرحلهٔ بعدی، تصدیق کلیه اقوال پیغمبر براساس قرآن وسنت است. به‌عبارت دیگر همچنانکه حنبلیان نیز معتقدند باید خدا را به‌گونه‌ای شناخت که خود درقرآن خود را توصیف کرده و سپس پیغمبر آن‌را در سنت تبیین نموده است.[۲]

۳ـ مرد عادی باید بداند که معرفت به هدف وغایتی که خداوند درنظر دارد ازحیز قدرت اوخارج‌است و به‌هرحال، این‌موضوع نه‌به‌شخص او مربوط است ونه به‌حرفهٔ او.[۳]

۴ـ مرد عامی باید از طرح سوآلات عبث دربارهٔ متشابهات خودداری کند

۱ـ الجام، ۴.

۲ـ الجام، ۹.

۳ـ الجام، ۱۱.

و آنها را با سکوت بپذیرد.[۱]

۵- هم‌چنین، وی حق ندارد که به تغییر و تبدیل اصطلاحات مربوط به متشابهات بپردازد. زیرا تفسیر شخص برای کسی که آمادگی کافی ندارد، مجاز نیست.[۲]

۶- مرد عامی، در ضمیر باطن خود نیز باید از کندوکاو و نفوذ در معنای متشابهات کف‌نفس کند.[۳]

۷- در این‌قبیل مسائل، وی باید تسلیم نظر کسانی شود که قدرت فهم آنها را دارند.[۴]

۸- مرد عامی باید در نظر داشته باشد که تنها او نیست که نمی‌تواند متشابهات را درك كند. بلکه محمد و به‌دلیل اقوی پیامبران دیگر و اولیاء از درك آنها عاجز بوده‌اند. دراین‌مورد باید یادآور شد که واگذاری حقایق اعتقادی که بیرون از حوزهٔ فهم آدمی هستند به‌خدا، از هرجهت به رویه حنبلیان شباهت دارد.[۵]

حال اگر با نظر عمیق‌تری به رویه اعتقادی غزالی توجه کنیم، می‌بینیم که چه در اقتصاد (درقالب کلام) وچه درقدسیه (به‌شکل عقیده سهل وساده)،موضوع اصلی‌ومرکزی، بیشتر مسأله حاکمیت (ربوبیت) خداست تا مسأله وحدانیت او. موجز عقیده غزالی اینست که: خدا یکی است، چون خالق بیش‌ازیکی نمی‌تواند باشد. ربوبیت خدا عبارتست ازحاکمیت

۱- الجام، ۱۲.

۲- الجام، ۱۴.

۳- الجام، ۳۲.

۴- الجام، ۴۰.

۵- الجام، ۴۳.

مطلق و کامل و نیز آزادی بی حد و حصر او که از وحدانیت و قهاریتش ناشی می‌شود. خـدا، سازنده، خالق، نظم دهنده و مقنن منحصر به‌فرد عالم است. هم‌چنین در پیشگاه اوست که در روز موعود به اعمال آدمیان رسیدگی شده و نسبت بـه‌آنها قضاوت قطعی به‌عمل می‌آید. خدا مقنن و داور بی‌همتایی است کـه عطوفتش بی‌انتهاست. هیچ عملی را بی‌جهت، متحقق نمی‌سازد وکسانی را که از او اطاعت می‌کنند به شمول رحمت و بخشایش خویش مفتخر می‌سازد.

با توجه به‌نظر غزالی، به‌این‌نتیجه می‌رسیم که موضوع تمیز بین جنبهٔ خالقیت خدا وجنبهٔ آمریت او که فیلسوفان و اسماعیلیان بدان تصریح مؤکد داشته‌اند، موضوع اصلی و مرکزی نظریه سیاسی او را تشکیل می‌دهد.[1] خداوند نه‌تنها دنیا را آفریده، بلکه برای ادارهٔ آن قانونی‌جامع حقوق‌واخلاق نیزمقررداشته که‌درآن حدود امورجایزوامورممنوع‌مشخص گردیده است. آدمی می‌تواند از طریق غور و تعمق دربارهٔ خلقت عالم و عظمت خالق آن، معرفت بیشتری نسبت بـه خدا پیدا کند. ولـی تحقق این امر از راه دیگری نیز میسر است و آن شناخت قانونی است که خدا واضع است. قـانون مذکور موجد نظمی است که انسان می‌تواند برپایهٔ آن، چه درعزلت و چه در زنـدگانی در اجتماع و در رابطه با خانواده، حرفه، شهر، وطن و امتش زندگی را خود منظم نموده و ازآن، قواعدی را که برای امنیت وسلامت نفس لازمست استخراج نماید.

سوم. سیاست و انسان: به‌نظر غزالی، سیاست علمی‌است که دارای قواعد و قوانین خاصی بوده و بر الهیات (اصول‌الدین)، قواعد منطقی و

---

۱ ــ مقایسه کنید با Essai,173 - 178

فقهی (اصول‌الفقه) و بر علم‌الانسان استوار شده است.[۱] خدا عالم را خلق نموده و برای آن‌قانونی مقرر داشته است. همانطور که لازمه خلقت، وضع قانون‌است، قانون نیز باید طبیعت امور را به‌طوریکه خدا اراده کرده است، درنظر داشته باشد. بین خالقیت خدا و آمریت او (درمعنای ایجاد قواعد اجتماعی) هیچگونه تضادی نیست. به‌عکس، هردوی اینها با هم منطبق و هم‌آهنگ‌اند.

درمکتب‌غزالی واقع‌بینی و آرمانخواهی همیشه قرانیکدیگرند. درنظروی به‌دنبال مصلحت فردی یا اجتماعی رفتن نه‌تنها با شرع مخالفتی ندارد، بلکه این امر کاملاً جزو آن محسوبست. بهمین‌نحو، سیاست نیز اعم از سیاست جامع پیامبران، سیاست دنیوی صاحبان قدرت یا سیاست معنوی علمای شرع، بهیچوجه با طبیعت انسان مغایرت نداشته، بلکه تنها در واقعیت انسانست که سیاست‌های مذکورمی‌توانند معنی وغایت خود را بازیابند.

در اینجا قصد ما برآن نیست که به‌طور عمیق، نظریه غزالی را دربارهٔ علم‌الطبیعهٔ انسان مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم یا منابع بسیار مختلف آن‌راکه ازفلاسفه واخوان‌الصفاء منشعب شده است، تعیین نماییم.[۲] آنچه در اینجا مورد نظر است، استخراج اصول عمده نظریه غزالی است در باب علم‌الانسان، تا آنجا که این اصول به امر سیاست ارتباط پیدا می‌کند.

انسان، حیوان سیاسی: سیاست ازآنجهت برای‌انسان ضروری‌است

۱ـ نگاه کنید به .Pensée,39 - 77

۲ـ منقذ، ۸۳/۲۶.

که انسان حیوانـی است سیاسی که برای زندگی در جامعهٔ منظم و مرتب خلق شده است . نظم و ترتیب جامعه باید به‌سبك نظم و ترتیبی باشد که در عالم و نیز در خـود انسان حکمفرماست . دلایلی کـه غـزالی برای اثبات این امر به‌کار می‌برد ، همان دلایلی هستند کـه فیلسوفان و باطنیان ، یعنی حریفان فکری او اقامه کرده‌اند.[1] اهم آنها بدین قرار است :

انسان وقتی می‌تواند، حوایج اولیه خود را از قبیل تغذیه ، پوشاك ومسکن ارضاء کند که درجامعه‌ای زندگی کند که درآن هنرها وحرفه‌های گوناگون قدرت وجود پیدا کرده‌اند. برای تغذیه ، هنر فلاحت لازم است، برای پوشاك باید دوزندگی‌دانست و برای مسکن وبنای ساختمان، به‌وجود بنا ومعمار احتیاج است.[2] به‌علاوه ، انسان درچهارچـوب حیات اجتماعی سازمان‌داده‌شده،می‌تواند به‌شکوفایی کامل برسد ویادر گوشهٔ‌خلوت‌می‌تواند در جست‌وجوی خدا ، به غور وتعمق فرو رود. درمیان آشوب وبی‌نظمی، چنین امری نامیسر است . در پیش دیدیم که غزالی در فصل طویلی که در احیاء به مقایسهٔ فـواید عزلت و فواید زندگی اجتماعی تخصیص می‌دهد ، به تفصیل مزایای دینی و معنوی حیات اجتماعی را برمی‌شمارد.[3] منجمله اینکه‌آدمی‌ازطریق‌معاشرت بادیگرانست که می‌تواند کسب وتکمیل معرفت کند و در رابطهٔ با آنان به‌اصلاح خود بپردازد و به دیگران استفاده وثمر برساند.[4]

دیـن نیز مشوق حیات اجتماعی بوده و بـه شکل معیشت دنیوی

۱ــ رسائل، چهارم، ۱۸۱.
۲ــ میزان، ۹۶/۱۰۵ ــ احیاء، یکم، ۱۲ .
۳ــ احیاء، دوم، صفحات ۲۰۲ به‌بعد .
۴ــ میزان، ۱۰۴/۱۱۴ ــ احیاء، دوم ۲۱۰ ــ ۲۱۱ .

اهمیت فـراوان می‌نهد . از ایـن‌گذشته ، هریك از پیامبران بزرگ اعم از موسی ، عیسی و محمد پایه‌گذار جامعه (امت) جدیدی بوده‌اند . جامعه‌ای که براساس نظم مشخصی بنا شده باشد، مجموعهٔ پراکندهٔ افراد نیست که هرکدام در نهایت خودپرستی و بدبینی به‌گوشه‌ای فرا رفته باشند . دین ، حقیقت و فایده ، هردو را دربردارد.[۱]

غالب عبادات جنبهٔ اجتماعی‌دارند. فی‌المثل نماز را باید درمسجد بـا دیگران اداء کـرد و این نماز بر نماز فرادا مـرجح است . حج نیز با وجودآن‌که زایرین بایست فرایض مربوطه را منفرداً انجام دهند، ازنظر عظمت اجتماع مسلمین ونژادها و رنگها وطبقات مختلف ،آدمی را به‌یاد اجتماع قیامت می‌اندازد. زکاة هم یك‌امر اجتماعی است، زیرا با پرداخت آن هرمسلمان سهم خود را در تعاون اجتماعی اداء نموده و برای خدمت به خدا و به‌برادر مسلمان نیازمندش، کمك می‌رساند.[۲]

پنج اصل از طرز تفکر سیاسی غـزالی در رابطه بـا نظریه او در باب علم‌الانسان استخراج می‌شود . این پنج اصل ، غایت فعالیت سیاسی و از ماورای آن ، غایت‌کلی انسان را تعیین می‌کنند .

اول آن‌که انسان درمرکزخلقت قرارگرفته است. دوم‌آن‌که جای او بین فرشته وحیوان معین شده ، سوم‌آن‌که به‌لحاظ ثنویت طبیعتش، وی هم به‌ماده متعلق است وهم به‌روح، چهارم‌آن‌که انسان ازیك‌سو تحت‌تأثیر غرایز سیئه‌اش به‌سوی بدی‌کشیده شده و ازسوی دیگر، خلیفه خدا برروی زمین‌است، پنجم‌آن‌که وظیفه انسان‌آن نیست‌که به‌دنبال خوشیهای ناپایدار

۱ــ راجع به اینکه امت بـراساس بـرادری بنا شده ، نگاه کنید به احیاء دوم ، ۱۴۱ ــ ۱۴۶.

۲ــ به‌بخش مربوط به «عبادات لازم وعبادات متعدی رجوع نمایید .

دنیوی رود بلکه باید قبل‌از هرچیز واقعیات ابدی را مد نظر قرار دهد . هر سیاستی که ملاحظات فوق را نادیده انگارد ، سیاستی است که انسان‌را به‌سوی جوامع ناقص هدایت کرده و باعث هلاکت او می‌شود.

انسان، حد واسط فرشته وحیوان: خدا انسان را حد واسط فرشته و حیوان قرارداده است . غزالی در بخشی از میزان‌الاعمال که توسط ونسینك WENSINCK ترجمه شده[1] چنین آورده است : «انسان واجد قوا و صفات گوناگونست . به لحاظ تغذیه و تکثیر به گیاه می‌ماند . از نظر حس و جنبندگی به حیوان شبیه است . ولی بداعت انسان در داشتن عقل و قوهٔ استدراك اوست . هرکس مجموعهٔ قوای خود را به منظور تحصیل معرفت و اعمال آن به‌کار اندازد به‌فرشتگان شباهت پیدا می‌کند و حق دارد که درمیان آنان جای‌گیرد و همان‌طور که خدا در قرآن تصریح کرده: «حاش‌لله ماهذا بشراً، ان‌هذا الاملك کریم» (یوسف. ۳۱). به‌عکس، هرکس فقط در جست و جوی تمتعات جسمانی برآید ، مثل حیوانات اکل و شرب کند لاجرم به درجهٔ حیوان تنزل پیدا می‌کند . مثل گاو «کودن» می‌شود. مثل خوك به شکم خوارگی می‌پردازد . مثل سگ مردم را دندان می‌گیرد . مثل اشتر کینه جو می‌شود . مثل پلنگ خودخواهی می‌کند . مثل روباه حیله‌گری می‌نماید و در حدآخر ، تمام این رذایل را خود جمع کرده و به صورت شیطانی طاغی تغییر ماهیت می‌دهد» .

غزالی همین‌نظر را نه تنها در مستظهری و نصیحة‌الملوك بیان داشته ، بلکه آن را در احیاء در فصل مربوط به صبر نیز آورده است . آنجاکه وی سعی دارد نشان دهد که صبر فضیلتی است مختص به انسان .

۱– Pensée,50 - 52.

چون فقط انسانست که در حد واسط فرشتگان و حیوانات جای گرفته است.[1] وی دراین‌مورد چنین توضیح می‌دهد: «صبرخصیصه‌ای است که نه درحیوانات می‌تواند وجود پیداکند و نه در فرشتگان. درحیوانات به‌دلیل پایین بودن مرتبتشان و در فرشتگان به لحاظ کمالشان. حیوانات محکوم به تمایلات غریزی هستند. علت واحد جنبندگی وحرکتشان، میل غریزی است. از آنجاکه حیوانات فاقد نیروی صبرند، قادر به مقاومت و پس زدن غرایز خود نیستند. از سوی دیگر ملائك تمایل دیگری ندارند جز تمایل به‌خدا وسعادت دیگری‌نمی‌شناسند جز سعادت‌تقرب به‌ذات‌باری. از این‌رو، چون هیچگونه میل مخالفی درآنان نمی‌تواند وجود پیداکند، ملائك به داشتن خصیصهٔ صبر نیازی ندارند. «درصورتی‌که در انسان، مسأله به صورت دیگری است. در اوان‌کودکی، وی مانند حیوان دارای نقایص متعددی است و تنها میلی‌که در او وجود دارد، میل تغذیه است. سپس در او میل به‌بازی، به زینت و پس‌از آن میل به همخوابگی بیدار می‌شود. دراین‌مرحله ازحیاتست‌که خداوند انسان‌را به دوفرشته می‌سپارد. یکی‌از آنان، راه راست را به او می‌نمایاند و دیگری او را در تعقیب آن راه تأئید و تقویت می‌کند.[2] انسان به‌کمك فرشتهٔ اولی می‌تواند خوبی را از بدی تمیز دهد وفرشته به اوگوشزد می‌کندکه پیروی از هواهای نفسانی مذموم بوده وموجب مجازات می‌باشد. این امرکافی نیست، انسان برای مقاومت دربرابر هواهای نفسانی به‌تقویت‌روحی احتیاج دارد. بدین‌منظور

۱ــ احیاء، چهارم ۵۵ - ۵۸.

۲ــ راجع به «علم‌الملائك» به مقالهٔ ونسینك در «Pensée,168 - 171» رجوع‌کنید ــ احیاء، چهارم ۵۵ [در متن کتاب به زبان فرانسه، صفحه ۴۲۵ آمده‌که غلط است وصفحه ۵۵ صحیح است.] مترجم.

خداوند، فرشته دومی بـر او گماشته است. بنابراین مبارزه میان دین و هوی علی‌الابد درگیر است و مثل هر مبارزه‌ای، نتایج آن، متغیر است. گاهی، این چیره میشود و گاهی آن».

غزالی درجای دیگری از احیاء، مجدداً به‌موضوع مبارزهٔ دائمی میان دین و هوی باز می‌گردد و به‌ملاحظات فلسفی فوق، داده‌های شرعی می‌افزایدو به‌بیان شرایطی می‌پردازد که‌شرع برای‌مکلف ومسوؤل‌شناختن انسان معین کرده است.

شرط مسوؤلیت، داشتن عقل است. از این‌رو، کودك و جوان نابالغ مسوؤل و مکلف شمرده نمیشوند. شرع بین حـالت نمیه شعور، حالت عدم تکلیف دوران صباوت وحالت مسوؤلیت‌کامل سه مرحله قائل شده است: مرحلهٔ براءت اصلیه (معصومیت دوران صباوت)،ـ مرحلهٔ تمیز که جوان حق ادارهٔ اموال خود را دارد و بالاخره مرحلهٔ بلوغ که آستانهٔ مسوؤلیت است. بعد از آن، آدمی به گروه کسانی می‌پیوند که مکلف به رعایت کلیه مقررات دینی هستند.[1]

غرایز سوء در انسان:* انسان‌که درقاعدهٔ کلی خلقت، بین فرشته وحیوان قرار گرفته، طبیعت هردوی آنها را در خود جمع آورده و فاجعهٔ این ثنویت‌را درذات خویش نهفته دارد. منبع سرپیچی از فرمان خدا، در پهلوی نامیمون طبیعت او جای گرفته است. غزالی دراحیاء، طبایع سوء انسان‌را به‌چهار طبقهٔ عمده دسته‌بندی کرده است.[2]

۱ـ اولین‌وخطرناکترین آنها، ربوبیت‌است‌که آدمی‌را به‌سرکشی‌دربرابر

---

*ـ به‌ترجمه فارسی «ربع‌مهلکات» رجوع کنید.

۱ـ احیاء، یکم، ۱۳ـ مستصفی، یکم، ۸۶.

۲ـ احیاء، چهارم، ۱۴.

خدا می‌کشاند . به‌طوری‌که انسان در کوری خود بینی ، ربوبیت و حاکمیت‌را که به‌خدا متعلق است، از آن خود می‌داند. تاآنجا که‌امر بروی مشتبه شده و به‌دیگران می‌گوید: «منم‌رب شما». کبر ، عجب، خودخواهی و اشکال مختلف آن از قبیل جاه‌طلبی ، مال پرستی و حرص در غلبه بردیگران از همین شاخهٔ ربوبیت منشعب شده‌اند . معاصی مذکور به‌نظرغزالی مادرو سرچشمهٔ معاصی‌دیگر وریشه‌عدم اطاعت خداوندند.[1]

۲ـ طبیعت سوء دیگر، شیطانیت یاغریزه شیطانی است که ریشهٔ حرص ، حسد ، مکر ، غدر ، دغل ، بدعت و ضلالت است.[2]

۳ـ صفت مذموم دیگر، بهیمیت است که از آن، شکم پرستی ، غضب ، شرابخوارگی، عیاشی، مال جویی و سرقت، تحت اشکال مختلفش سرچشمه می‌گیرد.[3]

۴ـ سبعیت، چهارمین و آخرین دسته از طبایع سوء انسانی است.سبعیت است که آدمی را به‌تجاوز به‌دیگران ، به‌شتم و قتل آنان وادار می‌سازد.[4]

غرایز فوق به‌طور تدریجی، برآدمی‌سلطه پیدا می‌کنند . غزالی در احیاء سیر تصاعدی غرایز را به‌ترتیب زیر مشخص کرده است . انسان ابتداء گرفتار بهیمیت وسبعیت می‌شود وسپس تحت تأثیر نتایج سوءآنها، به‌دامن شیطانیه می‌افتد و در مرحلهٔ آخر ، ادعای ربوبیت وخدایی

۱ـ احیاء، چهارم، ۱۲.

۲ـ احیاء، چهارم، ۱۲.

۳ـ احیاء، چهارم، ۱۴.

۴ـ احیاء، چهارم، ۱۲.

می‌کند.[1]

مرکز کلیهٔ این غرایز سوءقلب است که غزالی دراینجادرمعنای نفس به‌کارمی‌برد. همانطورکه بعد خواهیم دید ، تعریف نفس ، خالی از اشکال نیست. بعضی از طبایع سوء منحصراً در قلب جای دارندمثل فساد عقیده ، نفاق و تظاهر به‌اعتقاد و بـه‌ایمان . بعضی دیگر از قلب بـه دیگر اعضای بدن نظیر چشم، گوش، زبان ، شکم، آلت تناسلی و به‌دست و پا منتقل می‌شوند. دسته دیگر، به‌تمام بدن سرایت پیدا کرده و اسباب تباهی عمومی آدمی را فراهم مـی‌کنند.[2] در هـرصورت ، فساد و تباهی آدمـی به‌هردرجه‌ای که باشد، آنچه سبب اصلاح اومی‌گردد، پیدایش‌حالت‌روانی خاصی (حال) است که پایه هرگونه اقدام و عمل اصلاحی است.[3]

شرافت انسان:انسان باوجودتمایلات سوئی که‌در خود دارد،ازآنجا که درطبیعت فرشتگان سهیم است، شریفترین مخلوقات محسوب می‌شود. اوتنها مخلوقی است که مستعد شناخت‌ومعرفت خداوند است. اومی‌تواند، نه‌تنها خدارا به‌دلیل عقل بشناسد بلکه به‌دلیل فضیلتش، خدا براومنت‌نهاده و پیغمبرانی به‌سویش اعزام داشته است تا از طریق آنان به‌معرفـت خدا ، دست پیدا کند.[4]دراین معناست که خدا درقرآن می‌گوید «اناعرضناالامانة علی‌السموات والارض والجبال‌فأبین آن‌یحملها واشفقن منهاوحملها‌الانسان» (احزاب،۷۲). آیهٔ مذکور نشان می‌دهد که انسان به‌خلاف آسمانهاوزمین

۱ــ دربارهٔ معنای مضاعف «ربوبیت» رجوع کنید به‌احیاء، چهارم،۱۴.

۲ــ احیاء، چهارم، ۱۴ .

۳ــ راجع به‌روابط میان «معرفت»، « حال » و «عمل» نگاه کنید به‌میزان ۱۲/ ۱۴و۲۷/ ۳۰ــ احیاء، چهارم، ۱۴.

۴ــ احیاء، سوم، ۲.

و کوهها واجد خاصیتی است که مـی‌تواند مسؤلیت این امانت را یعنی وصول به‌معرفت خدا را برعهده گیرد. بنابراین قلب هرکسی قادر به‌حمل وزنهٔ امانت است . فقط علل عرضی می‌توانند انسان را از وصول به‌هدف نهایی بازدارند.[۱] به‌علاوه بـرحسب حدیثی ، خـدا « انسان را شبیه خود آفریده‌است = ان‌الله‌خلق آدمی‌علی‌صورته». به‌عقیدهٔ‌غزالی منظور ازحدیث مذکور ، وحدت میان ذات خـدا و انسان نیست ، بلکه فقط اشارتی است به‌رابطهٔ مناسبت بین خالق ومخلوق.[۲] در اینجا دوخطر وجود دارد : خطر اول، تشبیه کردن خدا به‌مخلوقات اوست و خطردوم، قائل شدن به وحدت وجود وبه حلول ذات خدا در انسان و به عبارت دیگر، خدا شمردن انسان است. درصورت اول، انسان به‌سوی خدا صعود می‌کند ودرصورت دوم، خدا به‌طرف انسان نزول می‌نماید ودر هردوحال، انحراف از جادهٔ صواب قطعیت یافته است.[۳] آیات زیر نیز مـؤید وجود رابطهٔ مناسبتی میان خالـق ومخلوق می‌باشند. یکی جائی که‌خدا آدمی را مورد خطاب قرار می‌دهد ومی‌گوید: «اناجعلناك خلیفة فی‌الارض» (بقره، ۳۰) و دیگری درجائـی که به‌داود خطاب می‌کند که: «یاداود انـاجعلناك خلیفة فـی‌الارض ، فـاحکم بین‌الناس بـالحق ولاتتبع‌الهوی فیضلك‌عـن‌سبیل‌الله» (ص، ۲۶) . درهر دومورد به‌دلیل همین‌تطابق وشباهت‌به‌خداست که آدم و پس از اواخلاف صالحش ، پیامبران و اولیاء، خلافت و جانشینی خدا را بـرروی زمین ، برعهده گرفتند.[۴]

۱ــ احیاء، سوم، صفحات ۱۲و۱۳.

۲ــ احیاء، چهارم، ۲۶۳.

۳ــ احیاء چهارم، ۲۶۳.

۴ــ احیاء، چهارم، ۲۶۳.

طبیعت دوگانه انسان: انسان دارای طبیعت دوگانه است. وی به کمال وجود نمی‌رسد مگر وقتی که واقعیت درونی (باطن) وجنبه خارجی (ظاهر) هردو را دارا باشد.[۱]

از جنبهٔ خارجی، انسان از اعضائی ترکیب یافته که بدن او را تشکیل می‌دهند و در درجات مختلف، به حفظ و به شکوفایی زندگی او کمك می‌نمایند. بعضی از آنها برای حیات آدمی ضرورت اولیه دارند و فقدانشان به مرگ می‌انجامد فقدان بعضی دیگر به مرگ انسانی منتهی نشده بلکه اختلالاتی در وظایف اصلی حیات ایجاد نموده و موجب از بین‌رفتن حواس و ادراکات می‌شود.[۲]

دستهٔ سوم دارای اهمیت کمتری هستند. فقدانشان نه‌موجب مرگ میشود و نه اختلالی در وظایف اصلی حیات آدمی به‌وجود می‌آورد، بلکه به زیبایی ظاهری بدن لطمه وارد می‌کنند. بالأخره دستهٔ دیگری از اعضاء هستند. نبودنشان هیچیك از نتایج فوق را بـه‌بار نمی‌آورد، بلکه فقط باعث عدم تحقق کمال حسن حسبانی میشود.[۳]

تجزیه و تحلیل واقعیت غیرمادی و باطنی انسان‌کار بسیار مشکلی است، به اضافه آن‌که غزالی برای این‌کار اصطلاحاتی استعمال می‌کند که غالباً مبهم و ناروشن‌اند. به‌طوری‌که برای فهم تجزیه و تحلیل واقعیت غیر مادی انسان، ابتدا باید فکر غزالی را در این باب و برداشت او را از این مسأله دریافت. از طرف دیگر، شناخت واقعیات درونی،

۱ـ احیاء، یکم، ۱۴۱ ـ میزان، ۱۴/ ۱۶ ـ منقذ، ۱۰۸/ ۴۵ ـ نصیحة، ۹ (متن عربی) مقایسه کنید با رسائل چهارم، صفحات ۱۴۳ و ۱۷۶.

۲ـ احیاء، یکم، ۱۴۱.

۳ـ احیاء، یکم، ۱۴۲.

فقط ازطریق مکاشفه ممکنست ومکاشفه فضیلتی است که خداوند به‌مقربین خود عنایت می‌کند . غزالی در مقابل مکاشفه که [امری استثنایی است] ، معامله را قرار می‌دهد. منظور ازمعامله کوششی‌است که انسان برای انجام عمل نیك به‌کار می‌برد . در این کوشش واقعیات درونی (باطن) پایه و اساس هرگونه عملی محسوب میشود ، باید در نظر گرفته شود . معامله به‌طبیعت اشیاء کاری ندارد. اما چون ازاخلاق وروانشناسی متفرع‌است ، ضرورةً به مطالعهٔ حالات روحی می‌پردازد و این حالات روحی هستندکه نوع اعمال و کیفیت آنها را تعیین مـی‌کنند[1]. غزالی برای تعیین واقعیات درونی ، اصطلاحات متعددی به کار می‌برد از آن جمله :

۱ ــ اصطلاح «قلب ــ دل» دارای دومعناست . معنای جسمانـی و معنـای روحانی. * در معنای اول قلب عضوی از بدن‌است که در سینه جای گرفته است . در صورتی که در معنای دوم ، قلب در دل روح خانه گرفته است. مطالعهٔ قلب به‌عنوان عضوی از بدن ،کار اخلاقیون‌نیست بلکه‌کار اطباء است و از این‌دیدگاه آدمی با حیوانات تفاوتی ندارد. زیرا آنها نیز قلبی گوشتی در سینه دارند . بنابراین ، قلب در معنای جسمانی ، جزو مشهودات و اشیاء قابل لمس به حساب می‌آید.[2] در طرف‌مقابل، قلب‌دارای‌معنای غیرمادی‌بوده ودراین‌معنی یك واقعیت لطیف، ربانی وروحانی است. این واقعیت، جوهر وحقیقت انسانی بوده وجایگاه معرفت‌خداوند است . مسأله روابط بین‌قلب جسمانی

---

* به ترجمه فارسی «ربع مهلکات» ، ۱۵ به‌بعد رجوع نمایید .

۱ــ احیاء، چهارم، ۲۷۲.

۲ ــ احیاء، سوم، ۳ ــ Pensée,64 - 66.

و قلب روحانی به‌متخصص اخلاق‌مربوط نیست.[۱] مسأله‌ای‌است بسیار دقیق وحساس‌وشبیه مسائلی‌است نظیر روابط بین وصف وموصوف، جوهر وعرض یا روابط بین عاملی که آلتی را به‌کار می‌برد و نفس آن آلت.[۲]

۲ـ اصطلاح «روح» نیز دوچیز را تعیین مـی‌کند : یکی مـادی و دیگری معنوی . در معنای اول‌که در حوزهٔ صلاحیت طبیب قراردارد، روح جسم لطیفی است کـه در بخش تهی قلب واقع شده و از طـریق عروق وشریانها به‌تمام بدن منتشرشده ، ادراکات وحواشی را به‌کار می‌اندازد . در این معنی ، روح را مـی‌توان به چراغی شبیه کردکه در سقف اطاقی آویخته شده و از آنجا بـه تمام زوایـای اطاق نور می‌افشاند.[۳]

در معنای ثـانوی ، روح آن چیز لطیفی است‌کـه به انسان قدرت شناسایی و استدراك می‌بخشد ولی واقعیت‌آن از فهم انسانی خارجست. دراین‌مورد، عقل حکم می‌کند که‌آدمی به‌گفته‌خداخطاب به پیغمبرش ، ایمان آورد . آنجاکه می‌گوید « یسئلونك عن‌الروح، قل‌الروح من امر ربی» (اسرٰی، ۸۵).

۳ـ ایضاً «نفس» هم‌دومعنی دارد : یکی بیرونی ودیگری درونی. درمعنای اول ، نفس شامل بخش مـربوط به‌شهوت وغضب میباشد . نفس از این دیدگاه ، مجموعهٔ صفات مذمومی است کـه موجب خشونت و شهوت‌پرستی آدمـی می‌گردد . نفس را در ایـن معنی ، همچنان‌که صوفیان نیز می‌گویند، باید سرکوب کرد . ولی نفس، معنای دیگری

۱ـ احیاء، سوم، ۳.
۲ـ احیاء، سوم، ۳.
۳ـ احیاء، سوم، ۴ ـ ۳ .Pensée, 56 - 57

هم دارد که عبارتست از همان حقیقتی که در باب روح گفته شد. نفس در این معنی ، همان قلب روحانی است.[۱]

خدا نفس را درقرآن ، به معانی مختلف بکار برده است . در جایی آن را « طمأنینه کامل » خوانده ، و آن وقتی است که انسان پس‌ازغلبه‌برهواهای‌نفسانی، به‌آرامش‌کامل‌روحی‌دست می‌یابد. آیهٔ مورد بحث این است «یا ایها النفس المطمئنه، ارجعی الی ربك راضیة مرضیة» (فجر ، ۳۷ ـ ۳۸) در جای دیگر « نفس » در معنای مذموم آن استعمال شده است و آن در آیه زیر است : «ولااقسم بالنفس اللوامة» . (قیمه ، ۲). هم‌چنین می‌توان‌گفت که «نفس» گاهی مشوق و برانگیزندهٔ آدمی به بدی است . چنانکه درآیهٔ دیگری آمده است که «ان‌النفس‌لامارة بالسوء» (یوسف ۵۳).[۲]

۴ـ «عقل» یکی دیگر از اصطلاحات باطنی است که تعریف حساس‌تری دارد . غزالی در پایان فصل مربوط به طبقه‌بندی علوم ، برای عقل چهار شکل قائل می‌شود که عبارتند از: عقل غریزی و عقل نظری که وظیفهٔ آن درك حقایق بدیهی است ـ عقل تجربی که از برخورد با اشیاء حاصل می‌شود وبالأخره عقل عملی که عبارتست از توجه به نتایج تصمیمات آدمی.[۳]

در جای دیگری از احیاء غزالی دومعنای دیگر بر معانی فوق می‌افزاید . درمعنای اول ، عقل را شناخت طبیعت اشیاء می‌داند که قلب

۱ـ احیاء، سوم، ۴ ـ ۳. Penseé,56 - 57.

۲ـ احیاء، سوم، ۴.

۳ـ احیاء، یکم، ۷۵ [مؤلف سهواً صفحه ۷۴ ذکر کرده ، ولی ۷۵ درست است.] مترجم ـ Pensée,61 - 62

مرکز آن است و درمعنای دوم ، عقل را شناخت نفس قلب . یعنی مرکز شناسائی به حساب می‌آورد.[۱]

در حقیقت ، در پس اصطلاحات غالباً مبهم و ناروشنی که غزالی به‌کار می‌برد ، آنچه بطن و اصل مسأله را تشکیل می‌دهد آن است که «لب ومغز» انسان یک‌واقعیت غیرمادی‌است. ولی این‌واقعیت غیرمادی‌نمی‌تواند از «قشر وپوست» مادی خود جدا بماند . به‌عبارت دیگر ، انسان در کلیت و جامعیت وجودش ، تنها روح نیست بلکه ترکیبی است از روح و جسم.

بدین‌ترتیب ، انسان با طبیعت دوگانه‌اش ، مینیاتور [عالم صغیر] دقیقی است ازعالم وجـود [عالم کبیر] همان‌طورکه عالم کبیر در برگیرندهٔ واقعیات مشهود و قـابل لمس (ملك) و نیز واقعیات غیرقـابل روؤیت و غیرمـادی (ملکوت) است ، انسان نیز از نظر آن‌کـه صاحب جسم وعقل مـی‌باشد ، هم واجـد واقعیات مشهود (ملك) است و هم دارندهٔ واقعیات غیرمشهود (ملکوت).

به‌همین شکل، انسان با طبیعت دوگانه و طبقه‌بندی شده‌اش، به‌یك مجموعهٔ سیاسی نظم یافته شباهت دارد . دربخشی از احیاءکه به موضوع «جنودالقلب» ویژگی‌داده شده، غزالی با ذکر دومثال‌که تفاوت‌اندکی باهم دارند، به مقایسهٔ بین انسان و مجموعه سیاسی می‌پردازد . از محتوای‌کلام استدلالات‌او پیداست‌که قصدوی‌ساختن جامعه‌ای‌است به‌تصویرانسان،یعنی بـه تصویر خـداوند و عالم هستی.[۲] در مثال اول ، غـزالی ، عقل وجان را به پادشاهی تشبیه می‌کند که مملکت او ، جسم آدمی است . اعضا وقوای جان به پیشه‌وران وکارگران شبیه‌اند . قوهٔ مدرکه حرکات جسم‌را رهبری

۱ــ احیاء، سوم، صفحهٔ ۴ و چهارم ، ۱۰۷.

۲ــ احیاء سوم، ۶.

می کند، حکم مشاور پادشاه را دارد که به‌او اندرزهای مفید می‌دهد و به‌سان وزیر ، عهده‌دار ادارهٔ مملکت است . خدمتگزار جزء ، اشتهای جسمانی است که مأمور حمل غله و آذوقه به مملکت بدن است . درحالیکه، غضب وحمیت وقتی به‌خدمت حقیقت درآیند، حکم‌رئیس نظمیه کشور را دارند. درعوض، دروغگو وخدعه‌گر که برای وصول به‌هدفهای‌شخصی به‌چاپلوسی و دروغ‌پراکنی می‌پردازد، عامل فساد و آشوب محسوب‌شده وتبعیت ازاو، موجب‌هلاکت‌است. درمملکت،مانند بدن بایداز وزیر صالح‌وناصح‌پیروی نمود.[۱] درمثال‌دوم، بدن،مملکت وعقل پادشاه باقی‌می‌ماند ولی‌عوامل‌دیگر تغییر پیدا می کنند به‌این‌صورت که حواس وقوای مدرکهٔ خارجی و داخلی حکم‌سپاهیان، یاران‌ورعایای‌اورا دارا اند. بدن‌پادشاه، به‌قلعهٔ‌مستحکمی(رباط) شباهت‌دارد که در سرحدات‌سرزمین‌اسلامی‌واقع شده‌است. پاشاده درمقابل دشمن ، مسؤولیت اداره و فرماندهی نظامی را به‌عهده دارد.[۲] غزالی مثال سومی می‌زند . مثال اسب سواری که به‌شکار می‌رود، اسبش و سگش. آن اسب‌سوار (فارس) عقل است که تمایلات شهوات جسمانی وخشم وغضب راکه در مثال اخیر به ترتیب اسب و سگ خوانده شده‌اند ، به همراه خود دارد . موفقیت در شکار بستگی به میزان کار آمدی اسب سوار و درجهٔ اطاعت اسب و سگ از شکارچی دارد.[۳]

ازمثال‌های فوق نتایج متعددی می‌توان‌گرفت. جامعه باید از روی تصویرانسان بنا شود. همان‌طور که ازمثال‌های فوق، نتایج متعددی می‌توان برگزیند . اعضای جامعه وقتی از رئیس خود فرمانبرداری می کنند که مثل

۱ــ احیاء، سوم، ۶.

۲ــ احیاء، سوم، ۶.

۳ــ احیاء، سوم، ۶ ــ ۷ .Penseé,62

برگزینند . اعضای جامعه وقتی از رئیس خود فرمانبرداری می‌کنند که مثل اعضای بدن برای این‌کار آماده شده باشند. رئیس جامعه نیز اگر خردمند و لایق باشد ، باید برای ادارهٔ بهتر جامعه ، از عقل یعنی از شرع وعدالت تبعیت کند . وی هم چنین باید مراقب همکاران ، اطرافیان و رعایای خود بوده ومواظب آنان باشد. زیرا هرلحظه ممکنست که تحریکات ، تملقات و سرکشی‌ها به‌سرنگونی نظام جامعه بیانجامد . بدین‌طریق، غزالی رسالت خطیر و حساسی راکه صاحبان قدرت و بـه ویژه صاحب قدرت اصلی در ادارهٔ جامعه بـرعهده دارند ، به آنان گوشزد می‌کند و یادآور می‌شود که همان‌طورکـه مسؤولیت اینان حساس است ، نتایج نـاشیه از اشتباهات و انحرافاتشان در هدایت جامعه خطیر و مهیب می‌باشد .

سرنوشت اخروی انسان: غزالی درمستظهری این نکته را به‌صاحب قدرت خـاطرنشان می‌سازدکه‌آن سیاستی صحیح و شکوفاست که علاوه بر توجه به طبیعت دوگانه انسانـی ، سرنوشت اخروی را نیز مد نظر قرار دهد . همین مطلب مجدداً درنصحیة‌الملوك و درفصل آخر احیاء درقسمت مربوط به مرگ وحیات اخروی بازگوشده است.[۱]

وطن اصلی آدمیزاد ،آخرت‌است. درآنجاست که آدمی که دردنیا رفتار صحیح داشته است اجر وپاداش جاویدان خود را دریافت میکند. از اینرو ، تعویض سعادت‌کامل و بی حد و حصر آن دنیا دربرابر خوشی‌های زودگذر وناپایدار این‌دنیا،معامله‌ای‌است که اززیان وخسران سرشاراست.[۲]

۱ــ احیاء چهارم، ۴۱۹ ــ دربـارهٔ مسأله مرگ بـه صفحات ۱۷۸ به بعد Pensée مراجعه کنید .

۲ــ راجع به مساله معاوضه دنیا وآخرت درمجموعه آثار غزالی نگاه کنید به Pensée/73 - 77

ولی انسان قبل از رسیدن به سعادت اخروی ، مجبور به عبور از گذرگاه دنیاست . «غزالی در سرتاسر آثارش ، مکرراً این مطلب را متذکرمی‌شود که دنیا مزرعه‌ای است که درآن بذر آخرت فشانده می‌شود . دنیا برای کسانی که‌آنرا وطن اصلی وخانه ابدی خود نمیدانند، وسیله‌ای‌است برای وصول به سعادت اخروی »[۱]. از این جهت ، هم چنانکه انسان برای اطاعت خدا به اعضای جسمانی خود احتیاج دارد، برای رسیدن به سعادت اخروی نیز به این‌دنیا نیازمند است . مرگ برای انسان آنچنانکه درمورد حیوان وگیاه صادق‌است، سقوط درعدم نیست. چون حیوان وگیاه با مرگ بکلی از بین میروند و برای آنان مسأله نشوز ومحاکمهٔ الهی مطرح‌نیست. درصورتی‌که به‌نظر غزالی ، مرگ برای انسان تغییر حالتی بیش نیست . این استحاله دارای سه وجه است :

۱ـ مرگ فقط جدایی ومفارغت است که باعث از بین رفتن جسم وبالنتیجه عدم اطاعت اعضاء از جان میگردد . ولـی جان یعنی جوهر آدمی ، قوهٔ مدرکـه و وسیلهٔ احساس درد و لذت نه مـی‌میرد و نـه از بین می‌رود . دراین معنی انسان نامیراست. بنابراین مرگ یعنی حالتی که جان اختیار کامل و مطلق جسم را از دست می‌دهد و دیگر وسیله و آلت محسوب نمیشود.[۲]

۲ـ مرگ‌گونه‌ای انکشاف وپرده‌گیری است که پس‌ازآن واقعیات جدیدی چهره عیان می کنند ، مثل کسی که در خواب عمیقی فرو رفته باشد و پس‌از چشم‌گشودن مـی‌تواند اشیاء را با چشم ببیند ، مرگ گونه‌ای بیداری‌است که پس‌ازآن، جان می‌تواند چشم بگشاید وچیزهایی را

۱ـ احیاء، یکم، ۱۲.

۲ـ احیاء، چهارم ۴۱۹ .

ببیند که رؤیتشان در طول حیات غیرممکن بوده‌است. جان بلافاصله پس ازمرگ، اعمالی را که آدمی در زندگانی دنیوی انجام داده، به‌وضوح کامل می‌بیند و برحسب مورد، خوشحال یا بد حال می‌شود. آیات ۱۶۹ و ۱۷۰ سورهٔ آل‌عمران به این امر اشارت دارند و شادی شهداء را مثال می‌آورند. احادیث بسیاری نیز این امر را تأکید می‌کنند که جان با از بین رفتن جسم از بین نمی‌رود بلکه درفاصلهٔ جای‌گرفتن جسم در قبر تا روزقیامت، به‌حیات و زندگی ادامه می‌دهد. درحدیثی آمده است که: «قبر برحسب مورد، حفرهٔ دوزخ و یا باغی از باغات بهشت است».[1]

۳ـ بالاخره مرگ، حد فاصل بین این دنیا و دنیای دیگر است. آستانه‌ای است میان دنیای واقعیات شهود و قابل لمس و دنیای واقعیات غیرقابل مشهود وغیر مادی (ملکوت ـ غیب).[2]

آدمی می‌تواند درپرتو قرآن، سنت ومکاشفه، معرفت مجملی نسبت به‌شرایط انسان درعالم دیگر پیدا کند و ازعواملی که موجب سعادت یا شقاوت اخروی انسان می‌گردند مطلع شود. اما آگاهی کامل از سرنوشت اخروی افراد بدون برخورداری از فیض خدا ناممکن است. انسانی که قادر نیست نسبت به‌واقعیت خویش قضاوت نماید، چگونه می‌تواند نسبت به افراد دیگر اظهار نظر کند؟[3]

در حالیکه فیلسوفان و امثال آنان عقیده دارند که انسان در فاصلهٔ بین مرگ و نشوز درحالت بی‌تفاوتی به سر می‌برد، غزالی معتقداست که در

۱ـ احیاء، چهارم، صفحات، ۴۲۰ و ۴۲۱.

۲ـ احیاء، چهارم، ۴۲۳.

۳ـ احیاء، چهارم، ۴۲۸.

این فاصله ، آدمـی گرفتار عذاب و یا آرامش قبر بوده و در همان حال ، نشوز صغیری را می‌گذراند کـه پس از محاکمه ، برحسب مورد ، یا اجر و پاداش نیك دریافت می‌کند و یا مجازات میشود .[۱]

در نشوز صغیر ، انسان تك وتنها دربرابر خدا قرار دارد . دراین محاکمه ، انسان نـه تنها باید درمـورد کلیهٔ اعمالی کـه در دنیا انجام داده به‌خدای خود جواب دهد، بلکه صداقت و خلوص ایمان او نیز به‌محاکمه کشیده مـی‌شود . در نشوز کبیر ، قبل‌از محاکمهٔ نهایی ، کلیه مخلوقات اعم از آدمیان و غیر آدمیان گرد هم می‌آیند (حشر) تا درمورد رفتاری‌که نسبت به‌همنوعان و نیز نسبت به حیوانات داشته‌اند ، حساب پس دهند.[۲]

در نشوز کبیر ، جسم اگر بر اثر مرگ متلاشی شده باشد دوباره به صورت اولیه خود باز می‌گردد . انکار نشوز جسمانی مخالفت علنی با داده‌های وحی است و این کاری است که فیلسوفان مـی‌کنند.[۳] خـدایی‌که جهان را آفریده به زنده‌کردن مجدد آن نیز تواناست . زنده کردن مجدد، مثل خلقت یك معجزهٔ الهی است منتهی کوچکتر از آن.[۴]

در اینجا ، قصد ما برآن نیست که آنچه را غزالی براساس قرآن و احادیث دربارهٔ وقـایعی‌که در آخـرالزمان روی خـواهند داد ، تشریح نماییم . فقط به‌مناسبت رابطه‌ای‌کـه وقایع مذکور بـا نظریـه سیاسی وی دارند وتطابقی که بین مسائل مربوط به آخرت و امور حاضردنیای خاکی وجود دارد ، ما بعضی از آنها را در اینجا نقل می‌کنیم .

۱ـ راجع به عذاب قبر، احیاء، چهارم، ۴۲۴ ـ ۴۲۸.

۲ـ دربارهٔ مسأله حشر، نگاه کنید به احیاء، چهارم، ۴۳۵ ـ ۴۳۹.

۳ـ احیاء، چهارم، ۴۱۹ .

۴ـ احیاء، چهارم، ۴۳۴ .

همان‌طور که در آخرت میزانی وجود دارد که خدا اعمال افراد را می‌سنجد، در این دنیا نیز میزانی وجود دارد و آن میزان شرع است . در آخرت ، تنها کسانی ازمیزان معافند که در این دنیا حساب خود را با میزان شرع پاك کرده‌اند . این حساب ، عبارتست از تـوبه و توبه نه‌تنها اظهار پشیمانی وندامت از مظالمی است کـه فرد انجام داده بلکه جبران و ترمیم آن مظالم نیز جزو آنست.[۱]

شفاعت ویژهٔ پیامبران و صدیقین نیست بلکه علمای شرع و همه کسانی که نزد خداوند صاحب‌قرب ومقدارند می‌توانند درمورد خانواده، نزدیکان و آشنایانشان شفاعت نمایند. غزالی در اینجا چنین نتیجه‌می گیرد که «هشدارباش‌وشایستگی‌لازم‌راصاحب‌شو که همهٔاینان به‌سود توشفاعت کنند. ازاین‌جهت‌هیچ‌موجودانسانی‌را تحقیرمکن. زیرا خداوند، دوستی(ولایت) خودرا با مخلوقاتش پنهان نگاه میدارد. شاید کسی راکه توتحقیرمی کنی، یکی‌ازاحبای خداباشد».[۲] حوضی که به‌آخرین‌پیغمبرش‌ویژگی‌داده،حوضی است عظیم‌که از آب‌کوثر لبریز است و در روز پـر عطش قیامت ، اهل امت او ازآن‌حوض آب می‌نوشند. « حوض این دنیا » علم است، علمی که از رسالت محمد سرچشمه میگیرد همانند «حوض آخرت» تنها حوض ومنبعی است‌که در عطش روز قیامت، آدمی را از لهیب‌آتش مصون نگاه می‌دارد.[۳]

محاکمهٔ نهایی محاکمهٔ الهی است‌که در آن‌کسانی‌که هرگز دردل ذره‌ای ایمان نـداشته‌اند بـه شقاوت ابـدی محکوم مـی‌شوند ، در حالیکه

۱ــ احیاء، چهارم، ۴۴۱ ــ ۴۴۳ .

۲ــ احیاء، چهارم، ۴۴۷ .

۳ــ احیاء ، چهارم ۴۵۰ .

نیکوکاران به‌سعادت جاویدان نایل می‌شوند. در این باب، غزالی به‌تفصیل از قرآن واحادیث شاهد می‌آورد.[۱] و آدمیان را به‌یافتن راهی که به‌سعادت ابدی آنان منتهی شود، تشویق می‌کند. نکته‌ای که بیش از همه حایز اهمیت است آنست که به نظر غزالی همان‌طور که نشوز، نشوز اجسام و ارواح است، مجازات وسعادت اخروی نیز هم جنبهٔ جسمانی دارد و هم جنبهٔ روحانی.

سعادت اعلای مقربان خدا، توفیق روؤیت اوست. در این دنیا، معرفتی که مؤمن منزه وخالص داراست، حکم همان رؤویت خدا را در آخرت‌دارد. روؤیت خدا عبارتست از انتقال معرفتی که درجهان خاکی به‌کمال وغایت شکوفایی‌خود رسیده به‌دنیای واقعیات مرموز که فهم طبیعت آن از سرحد قدرت انسانی بیرون است.[۲]

نتیجه آن که غزالی به لحاظ هدف مشخصی مسأله سرنوشت اخروی انسان را به خلیفه و سلطان و امیر تذکر می‌دهد. مطلب اولی‌راکه وی می‌خواهد بقبولاند و پایه نظام سیاسی قرار دهد آنست که انسان به‌وسیلهٔ خدا بر روی زمین‌گذاشته شده تا وی زندگانی اخرویش راآماده سازد. بنابراین سیاستی که هدفش صرفاً سعادت مادی و برتری‌جویی باشد و یا به نحوی از انحاء به بت‌پرستی گراید، به هلاکت زمامداران سیاسی وقبول‌کنندگان سیاست مذکور منتهی خواهد شد.

هدف هرگونه سیاستی اعم از سیاست شخصی، رهبری خانواده، شهر یا ملت عبارتست از آماده‌کردن خود و آماده‌کردن دیگران برای نیل به سعادت نهایی، یعنی تنها سعادت واقعی‌که ما می‌توانیم به توسط پیامبران و نیز به وسیلهٔ عقل از آن اطمینان پیدا کنیم و شرایط و وسایل

۱ــ احیاء، چهارم، ۲۵۱ــ ۲۶۳.

۲ــ احیاء، چهارم، ۲۶۳ ــ ۲۶۴.

وصول به‌آن‌را بشناسیم. دراین‌مورد غزالی‌درمستظهری‌چنین‌نتیجه می‌گیرد که «شرع برای انسان همان حکم وموقعیت را داردکه مشاوران و وزیران برای پادشاهان وامیران . مشاور ، پادشاه را اندرز داده وراهنمایی می‌کند و وزیر مملکت را اداره‌کرده به تمشیت امورمی‌پردازد».[۱]

۱ــ میزان ۲۰۰ ــ ۱۹۹ .

فصل پنجم

ارکان نظام سیاسی

واقع‌بینی و آرمانخواهی: نظام‌موضوعی اشیاء که از ارادهٔ خالقیت خداوندنشأت‌می‌گیرد، ضرورةً با نظام شرعی که حاصل‌ارادهٔ تقنینی‌اوست، یکی‌نیست. خدا ممکن است چیزی راکه دستور می‌دهد، هنوز خلق نکرده باشدو نیزچیزی راکه حرام‌کرده است‌آفریده باشد . از این جهت می‌توان گفت‌که خواه در تجزیه وتحلیل یك وضعیت مشخص اززمان معین ، خواه درمورد تعیین اسباب و وسایلی‌که برای اصلاح وبهبود وضعیت مذکور لازمست واقع‌بینی وآرمانخواهی همواره همراه یکدیگرند.

غزالی هم واقع‌بین است و هم آرمان خواه آنجاکه وی طبیعت انسان را هم مستعد بدی می‌داند و هم مستعد خوبی و نیز آنجا که اوضاع واحوال سیاسی و اخلاقی زمانهٔ خودرا تجزیه وتحلیل نموده ونسبت به‌آن داوری می‌کند ، غزالی یك واقع بین است . ولی وقتی سرنوشت اخروی انسان را عامل تعیین‌کنندهٔ رفتار آدمی در این دنیا به‌حساب می‌آورد ونجات‌وسعادت نخبگان وعوام‌را دردنیا وآخرت صرفاًدراطاعت محض ازشرع مُنزل می‌داند، غزالی یك‌آرمانخواه است . وی از یك‌سو،

امور را به‌طوری که در «واقع» وجود دارند می‌پذیرد و از سوی دیگر «واقعیت» را مورد اعتراض قرار داده، سعی می‌کند آن‌را برحسب آرمان خود تغییر دهد. با چنین بینشی است که وی مسأله ارکان نظام سیاسی را موردمطالعه قرارداده وموضوع اساس و نوع انتقال قدرت‌را تجزیه وتحلیل می‌کند.

اول- اساس امامت

وجوب امامت: غزالی به‌دنبال هم‌مکتبان‌اشعری خود، مسأله قدرت سیاسی را مورد توجه قرار داده و بسان آنان به وجوب خلافت یا امامت قائل شده است. مسأله وجوب امامت از آن جهت حایز اهمیت بسیار است که مسائل خطیر دیگری نظیر مسأله پایهٔ قدرت سیاسی و مسأله وحدت یا تعدد حکومت، از آن منشعب می‌شوند.

در مکتب اشعری، اولین کسی که دربارهٔ نظریه قدرت سیاسی اظهارنظر نموده، شخص ابوالحسن‌اشعری‌بنیان‌گذار مکتب‌است. در واقع اشعری، نظریه معتزله را درباب وجوب امامت قبول نداشت، زیرا معتزله وجوب‌را براساس‌عقل قرارمی‌دادند وامامت‌را به‌دلیل عقل واجب وضرور می‌شمردند. اشعری به‌عکس، معتقد بود که تنها نص‌شرعی‌می‌تواند تکلیف شرعی یا اخلاقی ایجاد می‌کند و نه عقل. اشعری به نظریه فرق مختلف شیعه نیز که امامت را حق ویژهٔ اهل‌البیت می‌دانند معترض بود و به صحت ومشروعیت خلفای چهارگانه (راشدون)، به‌ترتیبی که هریك به‌خلافت رسیده‌اند باور داشت. امام یا خلیفه را برگزیدهٔ خدایی (منصوص) نمی‌دانست بلکه معتقد بود که تعیین امام، کار بشر است. و این امر را باید به اختیار آزادانه اعضای جامعه واگذاشت. نظریه سیاسی اشعری را شاگردان ممتاز وی، به‌ویژه ابوبکر باقلانی و ابومنصور بغدادی وماوردی

توسعه وتعمیم داده‌اند . غزالی به سهم خود ، نظریه استاد را دنبال و آن را بر وضعیت سیاسی مشخص پیاده کرده است . برای مطالعه و تبیین موضع‌گیری غزالی، ما ابتدا نظریه بغدادی وسپس نظریه ماوردی را از نظر می‌گذرانیم.[۱]

نظریهٔ بغدادی: نظریهٔ بغدادی درباب وجوب امامت و یا خلافت بیشتر برپایه‌ی ملاحظات عقلی قرارگرفته است تا براساس نص. وی می‌گوید که مسلمین برای مراقبت و اجرای قواعد شرعی، اجرای حدود، فرماندهی قوای مسلح ، رسیدگی به امور ایتام وتقسیم فیئی به داشتن رئیس و امامی نیازمندند . استدلالات بغدادی بیشتر بر وضعیت موجودی که وی شاهد آن بوده متکی است تا بر برهانهای دقیق نظری. بغدادی تذکرمی‌دهدکه اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت ، اعم از متکلمین وفقهاء و نیز خوارج ، شیعیان و معتزله ، به‌استثنای ابوبکر اصم و هشام فواطی قائل به وجوب امامت و خلافت‌اند . و این امر برای اثبات ضرورت خلافت ، خود بزرگترین حجت است. زیرا در این مورد اجتماع مسلمین حاصل آمده است.[۲]

به استناد گفته‌های بغدادی و دیگر مؤرخان ، ابوبکر أصم عقیده داشته که جامعهٔ فاضله ، جامعهٔ عدل و انصاف است وچنین جامعه‌ای به‌رئیس سیاسی احتیاج ندارد . حال اگر بودن رئیس ضرورت پیداکرده ، به دلیل

۱ـ برای اطلاع از عقاید سیاسی باقلانی به صورتی‌که در چاپ مصری کتاب تمهیدآمده به کتاب ما Schismes,177-178 مراجعه‌کنید. آثار بزرگ سیاسی باقلانی تا آنجاکه ما اطلاع داریم مفقود شده‌اند . بدین‌جهت برای تعیین مقام نظریه غزالی درمکتب اشعری ، به عقاید دو جانشین باقلانی یعنی بغدادی و ماوردی رجوع می‌کنیم .

۲ـ اصول، ۲۷۱ فرق، ۳۴۰ .

آنست که خود افراد به یکدیگر ظلم و اجحاف می‌کنند. بنابراین در صورتی که اعضای جامعه از تعدی به یکدیگر دست بردارند، جامعه رئیس لازم نخواهد داشت. ازاین جهت، خلافت نه واجب عقلی است و نه واجب شرعی.[1]

نظریه سیاسی هشام فواطی نیزهمین خط را تعقیب می‌کند، به اضافه آن‌که چنین به‌نظر می‌رسد که نظریه وی بیشتر جنبهٔ ضد شیعی داشته‌است. هشام‌فواطی معتقداست که وقتی‌جامعه‌ای تا آن‌درجه در کشمکش وهرج ومرج فرو می‌ورد که حتی امام خود را می‌کشد، چنان‌که درمورد عثمان پیش آمد، در این‌صورت هرگونه امامتی، امامت «واقع» است نه امامت «حق». زیرا تنها درصورتی امام را می‌توان امام «حق» نامید که جامعه درکمال اتحاد، او را آزادانه انتخاب‌کرده باشد.[2]

بغدادی با تکیه بر اجماع وعقل، امامت را واجب شمرده و دو نتیجه می‌گیرد. این دو نتیجه برای دوام و وحدت خلافت حایز اهمیت خاصی هستند. اول آن‌که، جامعه باید همیشه یك امام (رئیس) داشته باشد و این امام باید حاضر باشد. به عبارت دیگر، نظریه فرقی که در انتظار مهدی موعود به‌سر می‌برند و قائل به امامت غایب هستند مردود است.[3] دیگر آن‌که، امام باید واحد باشد مگر درموارد استثنایی. فی‌المثل اگر مملکت به‌دوپاره تقسیم‌شده باشد و بین آنها دریا فاصله شده باشد، به‌طوری‌که در مواقع خطر کمك نظامی میسر نباشد فقط در چنین فرضی می‌توان تعدد امامت را پذیرفت. زیرا در غیراین‌صورت، هرکس که خود را شایسته

۱ــ اصول، ۲۷۲.
۲ــ اصول، ۲۷۱.
۳ــ اصول، ۲۷۳.

امامت تشخیص دهد ، می‌تواند امام‌شود. امام‌محله یاخانواده خود وغیره. به‌علاوه برای این قبیل نیزمثل امامت جامعه، باید ضرورت و وجوب قائل شد .[۱] وحال آن‌که چنین‌امری غیرممکن‌است‌گذشته ازاین نه اجماع دلالت بر تعدد امامت دارد و نه عقل .

نظریه ماوردی: نظریـه مـاوردی را در بـاب امامت‌کـه در کتاب احکام‌السلطانیه آمـده ، مـی‌توان وسیعترین نظریه‌ای دانست کـه در این باب عرضه شده است.[۲] امـامت به‌نظر وی « بـه آن خاطر تأسیس شده‌که در مسائل مـربـوط بـه دفـاع از دیـن و ادارهٔ امـور دنیوی (سیاست) جای نبوت را بگیرد». غزالی‌گرچه اشاره صریحی به‌تعریف فوق نکرده ، ولی جای تردید نیست‌که از وجود آن آگاهی داشته است . حال اگر یك نکته‌را به‌تعریف مذکور بیفزاییم، تعریف غزالی از امامت بدست می‌آید. آن نکته عبارت از آن است‌که علمای شرع در کنار امام وقت جانشینان به‌حق پیغمبرند.[۳] البته ماوردی نیز از این نکته غافل نمانده ولی به‌صراحت غزالی ، متعرض آن نشده است .

ماوردی برای اثبات ضرورت امامت سه‌دلیل می‌آورد بدین‌شرح:

۱ـ وجوب امامت نتیجهٔ ضرورت نظم و عدالت برای زندگانی اجتماعی است. ماوردی با توسل بـه اصل «تسلیم» دربرابر مقامات حکومتی به وجوب امامت جنبهٔ اعتقادی داده و چنین مـی‌گوید : «در طبیعت

۱ـ اصول، ۲۷۵ ـ ۲۷۵ .

۲ـ نگاه کنید به نوشتهٔ ما تحت عنوان

«La Pensée et l’action Poiltiques d’al - Mawardi» .

(ضمیمهٔ مجلهٔ مطالعات اسلامی) . (REI, 1968, 11,92.).

۳ـ احکام‌السلطانیه، ۵/۳ .

افراد سلیم است که خود را به رئیسی (زعیم) بسپارند تا وی از تعدی وتجاوز آنان به یکدیگر جلوگیری کرده و به‌اختلافات ودعاوی مردم رسیدگی کند. جامعه‌ای که سرپرست نداشته باشد، دستخوش هرج و مرج گردیده و اعضای آن همانند وحشیانی که بخود رها شده‌اند علی‌الدوام در نزاع با یکدیگر به‌سر خواهند برد».[۱]

۲ـ قدرت مادی امام از قدرت معنوی او ناشی می‌شود. امام مجری قواعد شرع‌است. وی دربرابر خداوند مسؤول اعمال خود می‌باشد. حال اگر فقط به عامل عقل اعتبار نهیم، دراین صورت اعمالی که امام به‌نام شریعت انجام می‌دهد، عبادت شمرده نخواهد شد. زیرا عقل به‌تنهایی نمی‌تواند تکلیف و وجوب ایجاد کند. کار عقل، محدود است به دستورات کلی از قبیل اجتناب از بدی‌کردن به دیگری، خودداری از سوء رفتار ومراعات حق وعدالت. از طرف دیگر هرکسی دررفتارخود ازدستورات عقلی‌خویش پیروی می‌کند و نه از دستورات عقلی شخص دیگر. حال اگر شرع را کنار بگذاریم و امور را فقط به‌عقول افراد واگذار کنیم، واضح است که به علت تعدد عقول‌وتعدد قضاوت‌های‌شخصی‌نتیجه‌ای جز هرج‌ومرج‌نخواهیم گرفت. برای جلوگیری از این هرج ومرج است که بگفته ماوردی «شرع دخالت نموده و امور انسانی را به‌کسی که عهده‌دار نمایندگی شرع است سپرده است».[۲]

۳ـ دلیل‌دیگربروجوب‌امامت، نص قرآن واحادیث است. آیهٔ مورد استناد اینست که «اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولوالامر منکم». (نساء ۵۹).

۱ـ احکام السلطانیه، ۳/۵.

۲ـ احکام السلطانیه، ۳/۵.

ماوردی ضمن تفسیر کوتاهی که از این آیه می کند ، عقیده خود را چنین بیان می‌دارد که بنا به استناد آیهٔ فوق «اطاعت از کسانی که از بین ما به ریاست امت انتخاب می‌شوند ، فرض دینی و دستور الهی محسوب می‌شود».[1] در این باب حدیثی نیز از هشام بن عروة (متوفی به سال ۱۴۵ ه) فقیه مدینه نقل شده که وی نیز آن را از عمویش عبدالله بن زبیر گرفته و عبدالله بن زبیر از پیغمبر شنیده است . حدیث مورد بحث این است : «پس از من، روؤسای دیگری بر شما حکومت خواهند کرد . آدم متقی با تقوای خویش و آدم فاسد با فساد خویش حکومت خواهد کرد. ولی به‌هرحال از کلیهٔ دستورات آنان که مطابق با شرع باشد، پیروی و اطاعت کنید. اگر خوب عمل کنند، هم به نفع شماست و هم به‌نفع خود آنان . اگر بد عمل کنند ، باز به‌سود شما خواهد بود ولی به زیان آنان تمام خواهد شد ».[2]

بنابرجهات فوق، وجود امامت مثل جهاد و تحصیل علم، یك فرض کفایی است . از این اصل دو نتیجه به دست می‌آید . یکی قبول خلافت مطلقه که با وجود التزام به‌رعایت حدود و مقررات شرعی دارای قدرت عملی بسیار وسیعی است و دیگری پذیرش وحدت و استمرار امامت . عبارت ماوردی اینست : « وقتی قدرت به‌وسیله فردی شایسته اجراء شود ، انجام فرض کفایی مربوطه ، از کلیه مسلمین ساقط می‌شود . در غیر این‌صورت ، مسلمین به‌دو دسته تقسیم می‌شوند : انتخاب کننده و

۱ــ نتیجه‌گیری ابن تیمیه از آیه فوق با نتیجه‌گیری ماوردی کاملاً متفاوتست. به‌نظر ابن تیمیه، آیه مورد بحث دلیل بر تعدد قدرت سیاسی است . نگاه کنید به Essai, 281 - 283

۲ــ احکام السلطانیه، ۳/۶ .

انتخاب شونده و یك نفر از میان آنان به امامت برگزیده می‌شود».[۱]
بنابراین ، درصورت خالی ماندن مقام امامت ، امت رئیس جدید را همان‌طور که بعداً به تفصیل خواهیم دید از طریق انتخابات عمومی تعیین خواهد کرد .

ماوردی، متشرعی است که به‌خدمت خلافت در آمده است و از تقویت وگسترش قدرت خلیفه جانبداری می کند. وی نه‌تنها از جمیع اعضای امت می‌خواهد که ازخلیفه اطاعت نموده و اورا دراجرای وظایفش کمك ویاری دهند[۲] بلکه قدم فراتر نهاده و در برابر مخالفین ، با توسل به استدلالات حقوقی درصدد اثبات مشروعیت خلافت برمی آید .

به‌نظر ماوردی، امام می‌تواند هر زمان که اراده کند ، اختیاراتی‌را که به وزیرخود تفویض نموده از او پس بگیرد. هم‌چنین امام حق دارد از وزیر بخواهد که تصمیمات خودرا ازنظراو بگذراند. الغاء وتغییر تصمیمات غیر منصفانه و نیز مخالفت با تصمیمات وزیر درمورد مسائل مهم سیاسی از قبیل جنگ یا انتصاب حکام ایالات درصلاحیت خاص امام است.[۳]

ماوردی برای حفظ اقتدار مقام خلافت در مواقع تجزیه ایالات و طغیان اسراء ، راه حل میانه‌ای پیشنهاد می‌کند . بدین صورت که اگر امیری موفق به‌تصرف یکی‌از ایالات شد و درآنجا حکومت مستقلی برقرار ساخت ، خلیفه و امیر باید برای منافع مشترك خودشان و به‌خاطر مصالح مسلمین متقابلاً یکدیگر را به رسمیت بشناسند . قدرت وحکومت امیر درصورتی مشروع تلقی می‌شود که خلیفه آن را به رسمیت شناخته باشد .

۱ــ احکام‌السلطانیه، ۳/۷.

۲ــ احکام‌السلطانیه، ۱۲/۲۹.

۳ــ احکام‌السلطانیه، ۶۰ ــ ۲۶/۵۹ ــ ۲۴ .

این‌راه حل که بیشتر جنبه سیاسی دارد تا جنبه حقوقی بردو دلیل مستخرجه از شرع استوار شده‌است. یکی حق حاکمیت خلیفه (استدراك) و دیگری توجه به مقتضیات سیاسی زمان (حکم‌الوقت).[۱]

نتیجه‌آن‌که، خلافت همیشه واحد است. یعنی هیچ‌گاه بیش از یك خلیفه نمی‌تواند وجود داشته باشد.[۲] ولی «دولت» می‌تواند یا واحد باشد یا متعدد. در صورتی‌که خلیفه قدرت کافی در اختیار داشته باشد و بتواند حکام و امرای ایالات را خود تعیین کند و آنان از او اطاعت نمایند، در این‌صورت «دولت» دولت واحد است. به‌عکس، هنگامی‌که خلیفه مجبور باشد برای به رسمیت شناساندن مقام خود، سلسله های محلی را به رسمیت بشناسد، در این حال «دولت» دولت متعدد است.

به‌نظر ما، دولت سه‌خلیفه اول و نیز دولت امویان «دولت واحد» بوده است، درحالیکه دولت خلیفه چهارم علی که با اولین شورش‌ها و تفرقه‌های بزرگ مصادف شد و نیز دولت عباسیان به‌لحاظ اجباری‌که در پذیرش سلسله‌های محلی داشتند «دولت متعدد» بوده است.[۳]

نظریهٔ غزالی: واقع‌بینی ماوردی و دفاع از مشروعیت خلافت، زمینهٔ‌نظریهٔ‌سیاسی‌غزالی‌را آماده کرده‌است‌غزالی بسان‌ماوردی معتقداست‌که خلافت برحسب ضرورت عقلی واجب شمرده می‌شود. اما وجوب آن به صورت تکلیف، از شرع ناشی می‌شود.[۴] در مستظهری، غزالی به‌تفصیل

۱ــ درباره این سه مفهوم به احکام‌السلطانیه ۵۰ ــ ۴۹/ ۲۰ مراجعه کنید.

۲ــ به‌مقاله ما .... Pensée et action صفحه ۱۶ و بعد رجوع نمایید.

۳ــ غزالی به مشکلات عباسیان و مخالفت‌های مستمر سیاسی که با آنان شده اشاره کرده است. مستظهری، ۷۵.

۴ــ درباب این مساله رجوع کنید به نوشتهٔ ما تحت عنوان «Le Califat dans la doctrine de Rasid Ridá,» Beyrouth,1938. 82-88.

دربارهٔ ضرورت امامت بحث می‌کند. استدلال عمدهٔ وی در حول مسألهٔ مشاغل دولتی و وظایف عمومی دور می‌زند. مشاغل و وظایف مذکور درصورتی‌وجود پیدا می‌کنند که در رأس جامعه امام‌وجود داشته‌باشد. امام، منبع هرگونه مشروعیت‌سیاسی است. از این‌رو مشروعیت مقامات عمومی منوط به‌تصویب وموافقت مقام‌خلافت‌است. درصورت فقدان امام‌مشروع، این مقامات نیز اساس شرعی خود را از دست می‌دهند. اجرای حدود، حفاظت حقوق مردم و قضاء بی‌مسؤول می‌ماند. حتی عقد نکاحی که در زمان نبودن امام جاری شده باشد، باطل است. خلاصه آن‌که درچنین وضعیتی حقوق الهی به عهدهٔ این وآن واگذار شده وشرع در مجموع در معرض خطر نابودی قرار می‌گیرد.[1]

غزالی برای اثبات نظریهٔ فوق سه‌دلیل می‌آورد: دلیل اول اجماع است. اجماع به این معنی که تمامی مکاتب و مذاهب اسلامی حتی فرقهٔ باطنیان، امامت را امری ضرور تشخیص داده‌اند.[2] تنها اختلافی که میان آنها وجود دارد، مسأله طرز انتخاب امام است و نه وجوب آن. دلیل دوم رویهٔ صحابه است که بلافاصله پس‌از رحلت پیغمبر وحتی قبل‌ازکفن و دفن او، امامی برای خود انتخاب کردند. از این‌جا معلوم می‌شود که مسأله تعیین امام، برای حیات و بقای اسلام امر خطیر وفوری است.[3] بالاٴخره دلیل سوم ضرورت انتخاب امام واحد است. چون وجود امام‌های متعدد باعث تفرقه ومنازعات بسیاری می‌شود و وحدت قدرت به‌طور مستمر دستخوش‌تهدیدات‌گوناگون‌شده به‌لحاظ فقدان توان‌کافی، قاطعیت خودرا

۱ــ میزان، ۷۰ ــ ۱۷۲.

۲ــ راجع به‌نظریهٔ اجماع به مستصفی، یکم، ۱۸۳، رجوع کنید.

۳ــ مستظهری، ۱۷۱.

از دست می‌دهد . البته امام می‌تواند و باید با دیگران مشورت کند . ولی این امر با سپردن قدرت به دست چند نفر فرق دارد. درحالت دوم، جامعه در بی‌نظمی و هرج ومرج فرو می‌رود.[۱]

غزالی در کتاب اقتصاد که از نظر استدلال، از کتاب مستظهری محکم‌تر به‌نظرمی‌رسد، نظریهٔ خود را در باب ضرورت امامت به‌طور دقیق‌تری بیان می‌دارد. در واقع ، سعی عمده غزالی آنست که برای اثبات وجوب امامت حجتی پیدا کندکه از هرجهت غیرقابل رد باشد . از این‌نظر ، وی نه تنها براصل اجماع تکیه می کند بلکه پایه و اساس این اجماع را نیز استخراج می کند . همانطورکه قبلاً دیدیم ، بر خلاف نظریه معتزله، عقل نمی‌تواند تکلیف شرعی ایجاد کند ولی درسایر موارد ، مقام آن محفوظ است و «می‌تواند مزایای دستورات شرعی‌را تشریح نماید و دلایل اجتناب ازمناهی را توجیه وتفهیم کند». حال درباب امامت نیز«عقل می‌تواند مزایایی راکه امام برای جامعه دارد تشریح نموده و مضار حاصله از نبودن او را تبیین کند».[۲]

بنابراین عقل بی‌آن‌که مستقیماً موجد ضرورت امامت باشد ، به‌کمك اجماع آمده و اجماع را به شرح زیرقابل فهم می‌سازد :

۱ـ نظر شارع آنست که دین با نظم و ترتیب اجراء شود . تمامی فرق و مکاتب دراین‌مورد اتفاق‌نظر دارند ؛[۳]

۲ـ نظام شرعی (دینی) وقتی می‌تواند وجود پیدا کندکه قبلاً درجامعه نظم برقرار شده باشد . و این امر وقتی امکان‌پذیر است کـه شخص از

۱ـ مستظهری، ۱۷۲.

۲ـ اقتصاد، ۱۰۵.

۳ـ اقتصاد، ۱۰۵.

جهت جان و مال ، ایمنی یافته و از لحاظ معاش ، مسکن ، پوشاك و امنیت تشویش خاطر نداشته باشد . تنها در چنین شرایطی است که شخص می‌تواند خود را وقف علم و عمل نماید . از این‌رو باید گفت که وجود نظام سیاسی ، شرط لازم وجود نظام دینی است؛[۱]

۳ـ حال، استقرار نظام‌سیاسی درصورتی امکان‌پذیر است که امام مطاعی در رأس جامعه قرار گرفته باشد. غزالی برای تأیید این مطلب، جنگهای داخلی، فتنه وشورش‌هایی را مثال می‌آورد که «بلافاصله پس از مرگ سلطان یا امام حادث شده‌اند. درصورتی که کشمکشها و زدوخوردها ادامه پیدا کنند و سلطان مطاعی رشته امور را در دست نگیرد ، هرج ومرج بر اوضاع حاکم شده و باعث منازعات خونین ، بروز قحطی و مرگ‌ومیر دامها و از بین‌رفتن فنون وحرف می‌شود. درچنین اوضاعی ؛ هر کس زور بیشتری داشته باشد مال دیگری را تصاحب می‌کند. دیگر کسانی که احیاناً زنده بمانند، امکان معرفت و عبادت خدا را پیدا نخواهند کرد» ؛[۲]

۴ـ در احادیث متعدد آمده است که دین از سیاست جدا ناشدنی است. در چنین معنایی است که گفته‌اند : «دین و قدرت دو کودك همزادند» یا دین اصل و ریشه است و قدرت نگهبان آنست. هرچیز که اصل نداشته باشد درهم می‌شکند و هرچیز که نگهبان نداشته باشد از بین‌می‌رود»؛[۳]

۵ـ آخرین دلیل غزالی درباب وجوب امامت آنست که افراد طبیعة[*] ، به‌لحاظ اختلافاتی که از موقعیت اجتماعی، عقاید و تمایلاتشان ناشی

۱ـ اقتصاد، ۱۰۵.

۲ـ اقتصاد، ۱۰۶.

۳ـ اقتصاد، ۱۰۶.

می‌شود، در نزاع با یکدیگرند. اگر به‌حال خود رها شوند، بزودی در فساد و تباهی غرق خواهند شد. تنها چیزی که می‌تواند مانع این امر شده، اختلافات مردم‌را حل‌وفصل نموده و آشوب‌هارا سرکوب نماید، قدرت نیرومند و مطاع است.[1]

امامت وسلطنت: با وجود آن‌که غـزالی در مستظهری به شدت از ضرورت خلافت واحد دفاع می‌کند، اما چنین به‌نظر مـی‌رسد که در آثار دیگر، وی در موضوع اهمیت ذاتی امامت‌دچار تردید شده است. بهترین نمونه این تردید را می‌توان دراقتصاد، درهمان خطوط اول‌فصل مربوط به امامت پیدا کرد. به‌عقیدهٔ غـزالی، امامت بالنفسه حیاتی‌ترین مسأله دین نیست، مـوضوعی است مربوط بـه‌کلام وفقه. امامت یکی‌از آن مسائلی است که موجب برانگیختن شدیدترین تعصبات شده و آنقدر عقاید ناصحیح درمورد آن ابراز شده که احوط آنست که از بحث وگفت‌وگو در این‌باب اجتناب ورزید.[2]

آنچه باعث شگفتی است، آنست کـه غزالی در نصیحة‌الملوك ازنظریه خود دربارهٔ امامت صحبتی به‌میان نمی‌آورد وحال‌آن‌که وی قبلاً در مستظهری به‌تفصیل آن‌را مورد بحث قرار داده است و قاعدةً می‌بایست در نصیحة‌الملوك کـه مخاطب آن شخص سلطان است، تکالیف وی را نسبت به خلیفه تعیین مـی‌نمود و حال‌آن‌که چنین نیست. بدین‌سبب‌گمان می‌رود که غزالی درکتاب اخیر، از نظر اول خود دربارهٔ وحدت خلافت برگشته و نظریه «تعدد قدرت» را پذیرفته باشد. وی در نصیحة‌الملوك چنین می‌نویسد که خداوند در این دنیا، دوطبقه از آدمیان را برگزیده و به آنان

۱ـ اقتصاد، ۱۰۶.

۲ـ اقتصاد، ۱۰۵.

رسالت بسیار مهمی ارجاع نموده است : طبقه انبیاء که پرستش و عبادت خداوندرا تعلیم‌می‌دهند وطبقهٔ ملوك که وظیفهٔ جلوگیری‌ازخصومت‌های بین مردم‌را برعهده دارند. حوزهٔ مأموریت‌ملوك، زندگانی دنیوی ومادی است ولی چنانکه درحدیث‌آمده‌است، اینان در پیشگاه خدا صاحب شأن و مرتبت خاصی هستند . چنانکه گفته‌اند «سلطان سایهٔ خدا برروی زمین است» . از این‌رو ، مردم مکلفند که آنان‌را دوست بدارند ، پیروی و اطاعت کنند . مردم‌نبایداز دستورات‌حکام‌سرپیچی کنند. زیرا خداوند قدرت‌را به‌هرکس که اراده فرماید عطاء می‌کند.[۱]

غزالی در آثار دیگر خود ، منجمله در احیاء از ملوك ، سلاطین، امراء و رؤساء به تفصیل یاد می‌کند . در حقیقت این امر جلوه‌ای است از واقعیت عصر غزالی . زیرا در زمان او، قدرت واقعی در دست سلاطین و امراء قرار داشته به‌طوری‌که اینان حتی قدرت خلفای مدینه و شام و بغداد را ادعا می‌کرده‌اند . با وجود این ، جای سؤال باقی است که آیا غزالی ، مردی‌که در مستظهری و اقتصاد با چنان حرارت وشدتی از اصل وحدت و استمرار خلافت دفاع کرده است، در سال‌های بعد ، موضعگیری خود را در این‌باب مورد تجدیدنظر قرار داده است؟ و بسان علمای سنی مذهب‌که وجوب و وحدت خلافت را پس‌از وفات علی و روی‌کار آمدن معاویه خاتمه یافته تلقی می‌کنند، وی نیز قائل به‌چنین نظریه‌ای شده‌است؟

در واقع، علمایی نظیر ابن‌بطه، وقتی از خلافت صحبت می‌کنند، منظورشان‌منحصراً خلافت‌خلفای‌راشدین‌است‌سپس نی آن‌که مسأله وجوب و وحدت خلافت‌را به میان آورند، فقط به‌ذکر این‌نکته اکتفاء می‌کنندکه مسلمین پس‌ازخلفای راشدین مکلفند از هرکسی که قدرت‌را دراختیار دارد

۱ــ نصیحة، ۵۰ (متن‌عربی) و [ص۸۲ متن‌فارسی، چاپ۱۳۵۱].مترجم.

اطاعت نمایند «خـواه آن‌کس آدم صالحی بـاشد ، خواه آدم فاسدی».[۱]
ابن‌تیمیه نیز که از نظریه «قدرت سیاسی متعدد » جـانبداری مـی‌کند معتقد است‌که ادای شهادتین واسلام‌آوردن، فرد را به‌اطاعت خدا و پیغمبر مکلف می‌کند. اما برطبق آیه‌ای‌که در آن مسلمین به‌اطاعت‌از «اولوالأمر» خوانده شده‌اند ، اطاعت از حکام وقت که عده‌شان نامحدود است ، امری تکلیفی واجباری‌شمرده‌می‌شود.[۲] مع‌ذالك،گمان نمی‌رودکه غزالی به‌طور دربست، نظر فوق را قبول‌کرده باشد. چون وی وقتی در اقتصاد می‌گویدکه امامت یکی از مسائـل اصلی و مهم دین نیست ، قصد آشکار او رد نظریه امامیه و اسماعیلیه است‌که امامت‌را رکن مذهب‌خود قرارداده‌اند. هم‌چنین بحث درمورد خلافت را در صلاحیت کلام و فقه دانستن ، دلیل‌تنزل مقام مسأله خلافت نیست . زیرا می‌دانیم که فقه درنظر غزالی ، مقام فوق‌العاده مهمی داشته و بخشهای وسیعی را دربر می‌گرفته است . حتی‌گفتن این‌که خلافت همواره منبع و سرچشمه اختلافات و منازعات بوده است ، برهانی بر رد خلافت به‌حساب نمی‌آید . چون هدف اصلی غزالی از تذکر این مطلب و ذکر تجربیات گذشته ، نشان دادن درجهٔ اهمیت و تکالیفی است‌کـه مقام خلافت برای حفظ صلح اجتماعی برعهده دارد .

در نصیحة‌الملوك نیز اگر غزالی در اطراف نظریهٔ خلافت بحث نمی‌کند، درعوض مکرراً خلافت راشدین وامویان وعباسیان‌را مثال‌می‌زند و نظریه خـود را دربـارهٔ دولت بـراساس مجموع خلافت‌های مذکور بنا می‌سازد . در این طریق وی تکالیف شرعی دولت را اعم ازآن‌که دولت ، دولت جهانی خلافت‌باشد یا دولت محلی، معین ومشخص می‌نماید. خلیفه

۱ــ ابن بطه، ۱۲۶.

2_ Essai/281 - 283.

وسلطان هردو را مکلف به‌اجرای دستورات شرع می‌داند. در نصیحة‌الملوك، غزالی به‌سلطان، قریب به‌همان تکالیفی را یادآور می‌شود که قبلاً در مستظهری به‌خلیفه یادآور شده است.

بنابراین، به‌هیچ عنوان نمی‌توان گفت که غزالی از نظریات خود بازگشته است. وی هیچ‌گاه مشروعیت خلافت را مورد تردید قرار نداده است. ولی واقع‌بینی او، مانع از آن شده که سلطنت و امارت موجود را نادیده بگیرد. حقیقت آنست که برای فهم شیوهٔ غزالی جهت دیگری باید در پیش گرفت.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، راه حلی که غزالی انتخاب کرده، یك راه‌حل میانه و معتدل است. به‌طوری که در احیاء متذکر می‌شود، خلافت متعلق به‌بنوعباس است،[1] قدرت عملی در ایالات مختلف، از آن امراء و سلاطین است. نه خلافت را باید از عباسیان گرفت و نه قدرت عملی را از امراء و سلاطین. زیرا اقدام به این عمل، موجب اغتشاشات خطرناکی خواهد شد. ازطرفی پیغمبر گفته است که باید از کسانی که قدرت را در دست دارند، اطاعت نمود. بنابراین باید حد وسط را گرفت. سلطنت وقتی مشروع تلقی میشود که خلافت آن‌را به‌رسمیت شناخته باشد. درمقابل، خلافت با قبول سلطنت و امارت، لااقل بخشی از قدرت عملی را به‌دست می‌آورد که تحصیل آن درصورت عدم‌پذیرش واقعیت‌موجود، امکان‌ناپذیر است.[2]

دوم. تعیین امام.

نص واختیار: حال که ضرورت امامت مسجل شد، مسأله بعدی

۱ــ احیاء، دوم، ۱۲۴.

۲ــ احیاء، دوم، ۱۲۵.

مسأله تعیین امام است . تعیین امام به دوطریق ممکن است: از طریق نص یعنی به‌وسیله قرآن یا حدیث و یا تصمیم شخص امام وقت در مورد تعیین جانشین خود.طریق دیگر، اختیار ویا انتخاب آزاد است. دربرابر نظریه‌ای که قائل به انتصاب امام از جانب خداست، نظریهٔ اختیار و انتخاب بشری قرار دارد.[1] طرفداران نص در درجهٔ اول امامیه واسماعیلیه هستند. به‌عقیدهٔ اینان، امام معصوم وعاری از خطاء ، نمی‌تواند ازسوی مردم انتخاب شود. تعیین امام مثل ارسال رسل ، از لطف و ارادهٔ خداوند ناشی می‌شود . به اعتقاد اینان ، امامت به‌فرزندان علی وفاطمه تعلق دارد.[2]

درمقابل ، اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت ، معتزله و هم‌چنین خوارج و جمعی از زیدیه جانبدار نظریه انتخاب آزاد امام هستند.[3] غزالی در اینجا نیز راه میانه برمی‌گزیند . نظریه طرفداران نص را مورد انتقاد دقیق قرارمی‌دهد اما درموردنظریه‌اختیار، عقیدهٔ خاص ومستقلی که ناشی‌از واقع بینی اوست ، ابراز می‌دارد .

نقد نظریهٔ نص: پیروان مکتب اشعری قبلاً علیه این‌نظریه اظهارنظر کرده‌اند . باقلانی در اثر خود کتاب التمهید و بغدادی در اصول ، باب

۱ــ دربارهٔ تضاد بین نص و اختیار نگاه کنید به‌صفحات ۴۱۷ و ۴۲۱ از کتاب ما «Schismes» .

۲ــ به‌مقاله ما تحت عنوان

«La Critique du Sunnisme dans la doctrine'dal - Hilli» مندرج در
R. E. I. 1967. 35 - 60

۳ــ برای آگاهی ازنظرات معتزله درباب امامت رجوع کنید به

Ch. PELLAT, «L'imnamat dans la doctrine"d de «Gahiz», dans Studia Islamica' XV,Paris, 1961, 23 _ 52.

راجع به خوارج به صفحات ۳۶ ــ ۴۸ کتاب Schismes رجوع نمایید .

نقدرا پیش‌از غزالی گشوده‌اند. از مجموع انتقادت این‌دو می‌توان دو دلیل استخراج نمود. دلیل اول مخالفین نص آنست که روافض یعنی امامیه و اسماعیلیه هیچوقت نتوانسته‌اند بر روی شخص امام توافق حاصل کنند. دلیل‌دوم آن که اگرقبول کنیم امام‌باید به‌وسیله نص تعیین‌شود، دراین‌صورت پیغمبر می‌بایست جانشین خودرا رسماً تعیین میکرد وحال‌آن‌که ابداً چنین نیست و پیغمبر کسی را به‌جانشینی خود برنگزیده است.[۱]

شدیدترین‌انتقادغزالی نسبت به‌نظریه‌شیعه درمستظهری‌آمده‌است. وی می‌گوید: «برای اثبات امامت علی، لازم است که در این‌مورد حدیث متواتری وجود داشته باشد ونه حدیث واحد ومنفرد. به علاوه رقبای علی یعنی‌معاویه وعمروبن‌عاص نیزباید درزمرهٔ ناقلین این‌حدیث‌باشند. هم‌چنین اثبات امامت فرزندان علی مستلزم وجود حدیث متواتر دیگری است و حال‌آن‌که، نه‌آن وجود دارد و نه‌این».[۲] مع‌ذلك، غزالی بعضی‌از احادیث شیعه راکه صحیح تشخیص داده، می‌پذیرد. یکی‌از آن احادیث، حدیث غدیر خم است‌که طبق آن پیغمبر به‌صحابه خودگفته است: «من‌کنت‌مولاه فعلی‌مولاه» و ایضاً خطاب به‌علی «تو برای من‌همانی‌که هارون‌برای‌موسی». به عقیدهٔ غزالی احادیث مذکور، احادیث منفردی هستند که نشان دهندهٔ توجه خاصی‌است‌که پیغمبر به داماد خود علی داشته‌است. به‌عبارت دیگر، این‌احادیث به‌تعیین‌علی به‌عنوان‌جانشین‌پیغمبر دلالت ندارند.[۳] ازطرف‌دیگر،

۱ــ اصول، ۲۷۸ ــ ۲۸۰.

۲ــ مستظهری، ۱۳۴.

۳ــ مستظهری، ۱۳۵. درمورد این مسائل به‌مقاله ما تحت‌عنوان:

«Le rôle de Ali dans la Sira Chiite», (R. E. I. 1963,7 - 36)

رجوع نمایید.

برای قبول حقانیت فرزندان علی به امامت ، اجتماع چهار شرط ضرروی است :

۱ـ ابتداء باید این مسأله روشن شودکه خلف علی فرزند ذکوری از خود باقی گذاشته و ایـن فرزند همان‌طورکه در مورد شخص علی صادق است ، دارای شجره‌نامه مستندی است ؛

۲ـ باید ثابت شودکه هریك از ائمه ، یکی‌از پسران خود را به‌طور صریح به‌جانشینی خویش برگزیده‌اند. شناخت دقیق هویت جانشین‌مذکور الزامی است ؛

۳ـ هم‌چنین اثبات این‌مطلب نیزضروری‌است که علی نه‌تنهاجانشین بلافصل خـود را تعیین نموده ، بلکه تمام جانشینان بعدی خـویش را معین کرده است ؛

۴ـ بالأخره باید ثابت شود کـه هریك از ائمه تا پایان عمر، معصوم باقی مانده‌اند و قادر به انجام وظایف خویش بوده‌اند.[1]

غزالی چنین نتیجه می‌گیرد کـه بـرای قبول نظریه شیعه «جمیع مسلمین باید از اجتماع شرایط فوق آگاهی یافته باشند. هم‌چنان‌که مسلمین چین وقیروان برحسب تواتر از وجود پیغبمر ، ازجنگ بدر وصفین اطلاع دارند وحال‌آن‌که هیچ‌یك نه پیغمبر را دیده‌اند و نه در جنگ بدر وصفین شرکت داشته‌اند» .[2] از طرف دیگر، اختلافات داخلی شیعه، خود دلیل بر آنست که هیچ‌یك ازشرایط مذکورحاصل نیامده است. شیعیان نه درمورد شخص امام بایکدیگر توافق دارند و نه در موضوع ظهور یا غیبت امام .

۱ــ میزان، ۱۳۴.

۲ــ میزان، ۱۳۴.

دسته‌ای از اینان معتقدند که امام وجود دارد ولی از نظر رعایت تقیه خود را نهان کـرده است درحالی که دسته دیگر امام را امامی می‌دانند کـه ظاهر باشد.[۱]

غزالی‌درپایان، حدیثی‌را که امامیه واسماعیلیه‌مشترکاً مورداستفاده قرارمی‌دهند، رد می کند. طبق این‌حدیث، پیغمبر نه‌تنها علی را به‌جانشینی تعیین نموده بلکه فرزندان او را نیز به‌جانشینی علی برگزیده است. غزالی حدیث مـذکور را باطل شمرده و بی سند مـی‌داند.[۲] به‌علاوه شیعیان تنها فرقه‌ای نیستندکـه قائل به امامت شخص معینی باشند ، بلکه فرق دیگری نظیر بکریه و راوندیه به‌ترتیب به امامت ابوبکر و عباس عقیده دارند.[۳]

بغدادی و نظریهٔ اختیار : نتیجهٔ عکس رد نظریه نص ، قبول نظریه اختیار است. مطالعهٔ نظریات بغدادی و ماوردی و غزالی به‌ما نشان خواهد داد که در موضوع انتخاب امام نیز عقاید مختلفی وجود دارد و این مسأله به‌انواع‌گوناگون فهمیده شده است. تعیین طرز انتخاب امام وشروط امامت قـرین یکدیگرند . حال بـاید دانست نظر بغدادی دربـارهٔ شروط امامت چیست .

کسی که داوطلب‌مقام امامت‌است باید واجد چهارشرط زیر باشد:

ـ مجتهد باشد ؛

ـ عادل باشد و به‌مقررات عمده شرع احترام بگذارد ؛

ـ قادر باشدکه امور کشوری و لشگری را شخصاً رهبری‌کند ؛

۱ـ میزان، ۱۳۵.

۲ـ میزان، ۱۳۴.

۳ـ میزان، ۱۷۴ ـ درمورد بکریه به‌صفحه ۱۲۹ کتاب Schismes رجوع نمایید و دربارهٔ راوندیه، به‌همان‌کتاب صفحات ۳۱ ، ۵۵ و ۶۲ مراجعه‌کنید .

ــ متعلق به بنوقریش باشد.[۱]

دربارهٔ شرط آخر غزالی توضیح مـی‌دهد کـه طبق حدیث نبوی «الائمة من القریش»، رئیس امت باید به‌قبیلهٔ قریش تعلق‌داشته باشد. حدیث مذکور که برای اولین‌بار در سقیفهٔ بنی‌ساعده از زبان ابوبکر نقل شده ، مورد قبول انصار قرارگرفته و ابوبکر به‌خلافت انتخاب گردیده است.[۲]

بنابراین ، همان‌طور که شافعی در آثار خود متذکر شده و نیز طبق روایت زرقان ، ابوحنیفه نیز همین نظر را داشته، مسلمین باید ازبین قریش کسی را که شایسته امامت باشد برگزینند . از طرفی ، مثال ابوبکر نشان می‌دهد کـه خلافت امر انتصابی نبوده و انتخابی است . بـا وجود این ، بغدادی نظریهٔ نص را به‌کلی رد نمی‌کند. مشروط برآن‌که نص، آیه‌ای از قرآن یا حدیث معتبری باشد کـه شروط امامت را مشخص کـرده باشد و بتوان به‌وسیله آنها شخص امام را انتخاب کرد.[۳]

بغدادی درمورد طرز انتخاب ودر درجه اول عدهٔ حداقل لازم از مسلمین ذی‌صلاحیت برای انتخاب امام هیچگونه صحبتی به‌میان نمی‌آورد و ازهرگونه موضع‌گیری در این‌باب پرهیز می‌کند. بغدادی از زبان اشعری می‌گوید که کافی است یك مجتهد ذی‌صلاحیت بـه داوطلب امامت بیعت کند تا اطاعت‌او خودبه‌خود برمسلمین واجب‌گردد. به‌شرط‌آن‌که داوطلب مذکور حایز شرایط لازم برای امامت بوده باشد. والا اگر مجتهد مرتکب گناه کبیره شده باشد یا داوطلب واجد شرایط مقرر نباشد ، در این‌صورت انتخاب اوباطل شمرده می‌شود. این مسأله شبیه مسأله عقدنکاح‌است‌که با

۱ــ اصول، ۲۷۵.

۲ــ اصول، ۲۷۵.

3_ Schismes, 391 _ 392 et 422.

رضایت ولی واحد اعتبار پیدا می‌کند مشروط بر آن‌که ولی صاحب شرایطی که شرع تعیین کرده است، باشد.[۱] درعوض سلیمان بن‌جریر معتقد است که به‌همان قسم که اعتبار یافتن عقد نکاح منوط به‌حضور شاهدین است، در انتخاب امام نیز بیعت حداقل دومجتهد ضروری‌است.[۲] قلانسی نظر دیگری دارد. وی انتخاب امام‌را درصورتی صحیح می‌داند که اجتماع مجتهدین به‌او رأی داده باشند. قلانسی عدهٔ مجتهدین لازم‌را تعیین نمی‌کند ولی این توضیح‌را می‌دهد که اگر دومجمع مرکب از مجتهدین به انتخاب امام اقدام کنند، فقط رأی‌جمع اول (از نظر تاریخ‌رأی) معتبر است. حال‌اگر هردو، در زمان واحد، به‌دو داوطلب مختلف رأی داشته‌باشند، دراین‌فرض، هردوانتخاب باطل‌محسوب‌شده وانتخابات‌جدیدلازم‌است. دراین‌انتخابات، یا یکی‌از دو داوطلب قبلی انتخاب می‌شود و یا شخص ثالثی.[۳]

بغدادی‌خلافت ارثی‌را قبول ندارد. درعوض‌انتصاب‌خلیفهٔ بعدی‌را توسط خلیفهٔ وقت صحیح می‌داند، مشروط برآن‌که مقررات‌عمومی راجع به امامت رعایت شده باشد. هم‌چنان‌که ابوبکر، عمر را به‌جانشینی خود نصب نمود. وقتی‌که امام وقت، جانشین خودرا با رعایت مقررات مربوطه انتخاب می‌کند، جمیع مسلمین مکلفند که انتخاب مذکور را به رسمیت بشناسند و بدان‌گردن نهند. همچنین امام وقت می‌تواند تعیین خلیفه بعدی‌را به‌عهدهٔ شورایی که اعضای آن را خود تعیین می‌کند، واگذار کند. شاهد بارز این طرز انتخاب، شورایی است‌که عمر، فرمان تشکیل آن را قبل‌از مرگ صادر نمود.[۴]

۱ــ اصول، ۲۸۱.

۲ــ اصول، ۲۸۱.

۳ــ اصول، ۲۸۱.

۴ــ اصول، ۲۸۴.

بغدادی بـا نظریـه انعطاف‌پذیر و واقع‌بین خـود ، خلافت تمام کسانی راکه پس‌از رحلت پیغمبربه این مقام رسیده‌اند، اعم از راشدین، و امویان وعباسیان به‌رسمیت می‌شناسد . درضمن وی با تأیید اصل «وصیت» دست خلیفه را بـرای تعیین خلیفه بعدی باز می‌گذارد . دراین مورد ، باید گفت‌که ماوردی از او پا فراتر می‌نهد و درموضوع‌انتقال‌قدرت، اختیارات بیشتری برای مقام خلافت قائل می‌شود .

ماوردی وخلافت مطلقه: درمورد شروط امامت ماوردی سخت‌گیرتر از بغدادی به‌نظر می‌رسد . مثلاً دربابت عدالت امام ، می‌گوید که صرف احترام ظاهری بـه مقررات شرعی‌کافی نیست ، بلکه داوطلب امامت باید مثل قاضی ، واجد شرایط اخلاقی لازم باشد.[1] دیگر آن‌که امام باید به‌آن درجه ازاجتهاد رسیده باشدکه بتواند بین‌راه‌حلهایی‌که مکاتب‌مختلف‌ارائه می‌دهند ، بهترین راه‌حل را برای وضعیت موردنظر برگزینند. امام همچنین باید به‌طورکامل ازحواس شنوایی وبینایی برخوردار بوده ، بتواند خودرا آزادانه حرکت دهد ونیز قدرت تکلم داشته باشد. شروط دیگر عبارتنداز داشتن قدرت استنباط و رأی شخصی و شجاعت لازم برای رهبری سیاسی ودفاع سرزمین اسلامی. بنابر نص و اجماع، تعلق بـه قبیلهٔ قریش، بعد از شرط عدالت مهم‌ترین شرط است.[2]

ماوردی مثل بغدادی ، انتقال امامت را به دو وجه ممکن می‌داند: به‌صورت انتخاب ، از طرف انتخاب‌کنندگان ذی‌صلاحیت و یـا از طریق «عهد» یعنی تعیین خلیفه بعدی به‌وسیله خلیفهٔ وقت.[3]

۱ـ احکام‌السلطانیه، ۴/۷. Schismes, 5 et 434

۲ـ احکام‌السلطانیه، ۴/۸.

۳ـ احکام‌السلطانیه، ۴/۹.

هریك از دوطریق فوق ، دارای پیشینهٔ تاریخی و حقوقی است . پیشینهٔ طریقه‌اول انتخاب ابوبکر به‌خلافت است. انتخاب وی به‌استناد نص قرآن انجام‌گرفته و نه به‌موجب سنت. وی برحسب رأی اجماع صحابه در مدینه‌بدین‌مقام برگزیده شده‌است.[1] طریقهٔ‌دوم، دارای دو پیشینهٔ‌تاریخی‌است: یکی‌انتصاب‌عمر به‌خلافت‌ازجانب‌ابوبکر و دیگری تعیین‌شورای‌شش‌نفری به‌موجب‌فرمان‌عمر. ماوردی می‌افزایدکه مسلمین نه اعتبار عمل ابوبکر را موردتردید قرارداده‌اند و نه رأی شورا را . بنابراین اشکال فوق ، اشکال معتبری‌محسوب‌می‌شوند.[2] ماوردی‌که مدافع‌اختیارات‌امام‌است‌می‌کوشد تا خلیفه را از بحرانهایی‌که در موقع انتقال قدرت به‌وجود می‌آید ، حفظ و حراست‌نماید. از این‌رو وی‌بیشتر طرفدار انتصاب‌خلیفهٔ بعدی به‌وسیلهٔ‌خلیفهٔ وقت است تا طریقه‌انتخاب. زیرا طریقهٔ‌اول‌را ماوردی قاطع‌تر ومطمئن‌تر تشخیص می‌دهد . به‌نظر وی ، تنها موقعی می‌توان به‌طریقه انتخاب عمل کردکه مقام خلافت خالی مانده باشد و یا اینکه شرایط استثنایی نظیر حبس خلیفه توسل بـه این امـر را ایجاب نماید . تعداد انتخاب‌کنندگـان همیشه محدود است . بعضی ازعلماء رأی یك ، سه تـا پنج‌نفر را لازم می‌دانند . ولی بـه‌هرحال هیچ‌گاه نمی‌توان رأی جمیع مسلمین را شرط لازم انتخاب امـام دانست . انتخاب‌کنندگان ذی‌صلاحیت کسانی هستندکـه «اهل‌الحل والعقد» بـاشند.[3] عنوان اخیر فقط شامل علمای شرع نیست، بلکه بـه‌طور عام ، دربرگیرنده جمیع اشخاصی است‌که به صورتی ، پاره‌ای از قدرت عملی را در دست دارنـد . درمورد انتخاب‌کنندگان ، ماوردی این نکته را

۱ــ احکام‌السلطانیه، ۴/۹. Schismes, 3

۲ــ احکام‌السلطانیه، ۱۰/۷.

۳ــ احکام‌السلطانیه، ۷/۳.

نیز متذکر می‌شود که اهالی پایتخت خلافت از لحاظ صلاحیت رأی بر اهالی سایـر نقاط سرزمین اسلامی هیچگونـه رجحانی نـدارند. منتهی برحسب عرف و عادت آنان سهم فعال‌تری در انتخاب امام برعهده می‌گیرند و این امر از دوچیز ناشی می‌شود: یکی آن‌که اهالی پایتخت زودتر از دیگران از مرگ خلیفه با خبر می‌شوند و دیگر آن‌کـه غالباً کسانی که داوطلب جانشینی امام هستند در پایتخت زیست می‌کنند.[۱]

تعیین خلیفه بعدی از جانب خلیفه‌وقت نیز در نظر ماوردی، نوعی انتخاب به‌شمار می‌رود. با این مزیت که در اینجا انتخاب‌کننده و انتخاب شونده، شخصیت‌های استثنایی هستند. علاوه براین، خلیفه بهتر از هرشخص دیگری می‌داند که چه کسی، شایستگی بیشتری برای مقام خلافت دارد و از این نظر تصمیم خلیفه وقت، تصمیم مطمئن‌تر و به مصلحت نزدیك‌تر است.[۲]

امام وقت می‌تواند جانشین خود را از میان نزدیکانش و یا از غیر آنان برگزیند. به شرط آن‌که شخص جانشین واجد شرایط عمومی امامت بوده باشد.[۳]

خواه خلیفه وقت به‌طریقه «عهد» انتخاب شده بـاشد و یا به‌طریقه «اختیار» در هردوصورت کلیه مسلمین مـوظفند که با او بیعت کنند. زیرا «مسلمین باید بدانند امامی که توسط انتخاب‌کنندگان ذی‌صلاحیت و یا خلیفه قبلی تعیین شده، امامی است واجد جمیع شرایط و شایستگی‌های لازم».[۴] امت باید امام خود را بشناسد، از او اطاعت کند و او را حمایت نماید. قدرمسلم است که در درجهٔ اول، انتخاب‌کنندگان باید امامی را که به‌او رأی‌داده‌اند،

۱ـ احکام السلطانیه، ۴/۷.

۲ـ احکام السلطانیه، ۷/۱۶.

۳ـ احکام السلطانیه، ۸/۱۸.

۴ـ احکام السلطانیه، ۵/۱۰ و ۷/۱۰.

بشناسند ، در درجهٔ بعدی جمیع افراد . اما برای اعضای جامعه ، شناخت مستقیم امام نـوعی تکلیف به‌حساب نمی‌آید . چون اگر چنین می‌بود ، می‌بایست که هربار که امام جدیدی تعیین می‌شود، مردم خانه وزندگی‌خود را رها کرده و به‌سوی پایتخت رحیل شوند . این امر مخالف عرف بوده و موجب فساد و بی‌نظمی خواهد شد.[۱]

نتیجه مهمی کـه ماوردی از بیان نکته فوق مـی‌گیرد آنست که « با توجه به اینکه شناخت امـام بـاید تحت شرایط مذکور انجام گیرد ، فلذا جمیع مردم باید امور مربوط به مصالح عمومی را در اختیار امـام بگذارند و از دستورات وی سرپیچی نکنند تا وی بتواند از عهدهٔ وظایف مربوط به رهبری جامعه برآید».[۲]

مسأله تعیین امام از دیدگاه غزالی : در مسأله انتقال قدرت ، غزالی نیز مـانند ماوردی برای امام و طرز تعیین او شرایطی قائل است . ولی با وجود آن‌کـه هردو اندیشمند به مکتب فقهی واحدی تعلق دارند، آراء و یا بهتر نتیجه‌گیریهاشان از بعضی جهات عمیقاً با یکدیگر اختلاف دارد .

درمیان آثار غزالی، کتاب مستظهری بیش‌از بقیه آثار او، به‌بحث درپیرامون مسأله انتقال قدرت پرداخته است . بـرای احراز مقام امامت ، اجتماع ده شرط ضرور است. شش شرط مربوط به خصایل طبیعی (ذاتی) امام می‌باشد.[۳] و چهار شرط دیگر خصایلی هستند که امام از طریق کوشش شخصی (اکتسابی) بدست آورده است.

شروط شش‌گانه طبیعی کـه آنها را ماوردی بـا تـرکیب دیگری

۱ـ احکام‌السلطانیه، ۲۹/۱۲.

۲ـ احکام‌السلطانیه، ۲۹/۱۲.

۳ـ مستظهری، صفحات ۱۸۰ به‌بعد.

آورده است عبارتند از :

- بلوغ؛
- عقل ؛
- حریت ، دراین معنی که برده نمی‌تواند به امامت انتخاب شود.
- رجلیت ؛
- داشتن نسب قریشی؛
- برخورداری از حواس شنوایی و بینایی؛

ازبین شرایط فوق، فقط شرط داشتن نسب‌قریشی برقرآن وحدیث مبتنی است . شروط دیگر ، شروط عقلی بوده و لازمهٔ امامت می‌باشند.[۱]

شروط چهارگانهٔ اکتسابی عبارتنداز :

- داشتن قدرت لازم برای اجرای وظایف مهمه دولت؛
- کفایت؛
- ورع ؛
- علم؛

لازم‌به‌نظر می‌رسد که دربارهٔ هریك‌ازشروط چهارگانه، توضیحاتی داده شود.[۲]

لازمهٔ داشتن قدرت ، داشتن نیروی نظامی ونفرات است . غزالی می‌افزاید که درعصر ما ، ترکان (منظور امرای سلجوقی است) قدرت نظامی را در اختیار دارند . از آنجاکه اینان قدرت خلیفه را به رسمیت می‌شناسند ، بنابراین خلیفه بلاواسطه ، قدرت نظامی را برای دفاع خویش

۱- مستظهری، ۱۸۰ - ۱۸۱.

۲- مستظهری، ۱۸۱.

در دسترس دارد.[۱] غزالی سخن کسانی‌راکه از رویه ترک‌ها دربرابر ادارات دولتی و بی‌اعتنایی‌شان نسبت به قواعد شرعی انتقاد می‌کنند، می‌پذیرد. ولی آن را اصل‌مطلب نمی‌داند. چون به‌نظر وی آنچه مهم است، کمك گرانقدری است که ترکان از طریق مبارزه علیه مخالفین ومدعیان خلیفه به‌مقام‌خلافت کرده‌وحیات‌و دوام‌آن‌را تثبیت‌وتضمین‌می‌نمایند. دراین‌مورد، غزالی مثال علی ومعاویه را ذکر می‌کند و می‌گوید اشتباه امام علی را نباید مرتکب شد که به‌عوض مذاکره وسازش با معاویه به‌جنگ با او درآمد و از حریف خود شکست خورد.[۲]

شرط کفایت عبارت‌است‌ازداشتن قوهٔ تمیز. ولی قوه‌تمیز شخصی کافی‌نیست. امام باید هم‌چنان‌که خداوند وپیغمبر مقرر داشته‌اند به‌مشورت با دیگران بپردازد. میزان قدرت تمیز وکفایت امام از انتخاب مشاور یا مشاورینش معلوم می‌شود.[۳]

ورع، سومین شرط اکتسابی است. دراینجا سوآلی طرح‌می‌شود مبنی‌برآن‌که اگرداشتن ورع را شرط بدانیم، باتوجه به‌اینکه لازمهٔ ورع، پرهیز از دنیا و متعلقات آنست، چگونه می‌توان چنین امری‌را ازکسی که قدرت سیاسی را در دست دارد توقع کرد. پاسخ غزالی این است که منظور از ورع درمورد امام، عدالتی است که وی در اخذ وتصمیم اموال مرعی می‌دارد.[۴]

آخرین‌شرط اکتسابی، علم است. امام لازم نیست مجتهد متبحری

۱ــ مستظهری، ۱۸۲.

۲ــ مستظهری، ۱۸۴.

۳ــ مستظهری، ۱۸۵ ــ ۱۸۷.

۴ــ مستظهری، ۱۹۱ ــ ۱۸۷ ــ ۱۹۱.

باشد. بلکه کافی است که اصول و قواعد دین را به‌اندازه کافی بشناسد. از طرفی «چون هدف اصلی استقرار امامت بر مبنای شرع است. بنابراین فرق نمی‌کند که امام ازطریق تفحصات شخصی به‌معرفت کامل دین موفق آید یا ازراه مشورت با علمای شرع وهمکاران نزدیکش».[۱]

غزالی درمورد این نکته بخصوص، نظریه شافعی را رها کرده ونظریه حنفیان را می‌پذیرد. به اعتقاد وی، این‌که امام مجتهد نباشدخود مزیتی به‌شمار می‌رود. زیرا در این‌صورت، امام درمورد مسائل مختلف به اجماع علماء رجوع می‌کند واگردرمسأله مطروحه،اجماع وجود نداشته باشد،نظرعالمی‌را انتخاب‌می‌کندکه اعلم واصلح تشخیص‌دهد. بنابه‌جهات مذکور، آیا برای خلیفه بهتر نیست که ازقدرتمندترین سلاطین نیرو بطلبد، از مطلع‌ترین همکاران، نظر و رأی سیاسی (کفایت) بخواهد و از علم داناترین علماء استفاده کند؟[۲] زیرا اگر شخص امام، ضامن وعلامت وحدت ودوام شرع است، اجرای قدرت، برای‌آن‌که قاطع ومؤثر باشد، می‌تواند به‌صورت دسته‌جمعی انجام گیرد.

پس ازبحث در شروط امامت، غزالی به‌مسأله طرز تعیین امام از طریق‌انتخاب‌می‌پردازد. وی به‌خلاف‌ماوردی‌طریقه «انتخاب» را عادی‌ترین شکل تعیین امام می‌داند. درحقیقت، هریك از این‌دو از اوضاع واحوال اجتماعی وسیاسی زمان خویش، نتایج متفاوتی گرفته‌اند. ماوردی دربرابر تهدیدات سلجوقیان و ضعف آل‌بویه به این‌نتیجه می‌رسد که باید اصل خلافت را تقویت نمود و برای تحقق این منظور، انتصاب خلیفه بعدی را به‌عهدهٔ خلیفهٔ وقت وا می‌گذارد. به‌عکس غزالی با توجه به‌وضعیت‌عمومی

۱ــ مستظهری، ۱۹۱.

۲ــ مستظهری، ۱۹۲.

عصر خویش و افزایش قدرت وصلابت سلجوقیان ، چنین نتیجه می‌گیرد که طریقه انتخاب بر طریقه انتصاب ارجح‌است. غزالی‌خاطرنشان‌می‌سازد که مفهوم «اختیار» در معنای «انتخاب» مفهومی است مبهم که از آن معانی مختلفی استدراك می‌شود. برای بعضی «انتخاب» خلیفه حاوی این‌معناست که جمیع اعضای جامعه باید درانتخاب شرکت داشته‌باشند، بعضی‌دیگر را نظر بـرآن است کـه فقط اهل‌الحل والعقد در شهرهای مختلف از رأی و انتخاب بـرخوردارنـد . به اعتقاد دسته سوم ، انتخاب خلیفه باید منحصراً توسط ساکنین پایتخت به‌عمل آید. حال به‌فرض آن‌که دراین‌موارد توافق به‌عمل آید و راه واحـدی انتخاب شود ، باز مسأله عده منتخبین ناروشن بـاقی مـی‌ماند، دراین‌باب ، نظرهای گوناگونی ارائه شده و عدهٔ حداقل منتخبین از یك تا ده پیشنهاد شده است.[1] ولی آنچه درمـورد آن هیچ‌گاه توافق عمومی به‌عمل نیامده ، موضوع شخص امام است. البته باید درنظر داشت کـه این مسأله فـرض واجب شرعی نیست . ازطرف دیگر تحصیل اتفاق‌نظر و رأی‌جمیع کسانی که صلاحیت انتخاب دارند (اهل‌الحل والعقد) غیرممکن است . از این‌گذشته ، اگر بنا به‌تحصیل اتفاق‌عموم باشد ، تحقق این‌امرآنقدر وقت می‌گیرد کـه احتمالاً مدت آن ممکن است از عمر امام تجاوزکند.[2]

کوشش غزالی بـرآنست کـه راه حلی پیشنهادکند واقع‌بینانه ، قاطع ومنطبق با روح شرع. بدین‌سبب وی معتقد است که تعیین امام ممکن است توسط فرد واحد انجام‌گیرد، مشروط برآن‌که فرد مذکور خود مطاع

۱ــ مستظهری، ۱۷۵.

۲ــ مستظهری، ۱۷۵.

بوده و صاحب قدرت عملی باشد (ذوشوکة).[۱] حال اگر به‌مناسبت مقتضیات سیاسی، رأی شخص واحد کافی نباشد، دراین‌صورت ممکن‌است دو یا سه‌نفر از اشخاص صاحب‌شوکت با یکدیگر مذاکره نمایند و بر امام واحدی، اتفاق‌نظر کنند. آنچه‌مهم‌است‌تعداد رأی‌دهندگان یا بیعت‌کنندگان نیست، بلکه میزان قدرت عملی است‌که امام ازاین‌طریق می‌تواند به‌دست آورد.[۲] برای اثبات نظریه خود، غزالی‌ازگذشته مثال می‌زند. مثلاً ابوبکر برای رسیدن به‌خلافت به بیعت شخص قدرتمندی نظیر عمر احتیاج‌داشت زیرا بدون بیعت‌او ، ابوبکر هرگز نمی‌توانست به‌خلافت برسد.[۳] به‌علاوه هدف امامت ایجاد وحدت ویگانگی در بین مسلمین است که بدون داشتن قدرت عملی ، وحدت ، تحقق نخواهد پذیرفت . حال اگر مرد نیرومندی با خلیفه بیعت‌کند ، اکثریت اعضای امت نیز با او بیعت خواهندکرد.[۴]

دراینجا غزالی به‌نظریه شیعه‌که معتقد به انتصاب الهی امام است، حمله می‌کند. به‌نظر وی ، انتخاب خلیفه یك حیلهٔ بشری نیست، بلکه نعمتی است‌که‌خدا به‌هرکس اراده فرماید، عطاء می‌کند. گرچه ظاهراً امام توسط رأی بشری انتخاب شده ولی درباطن، این امر بنابه‌اراده و لطف پرودگار انجام یافته است.[۵]

درپایان تجزیه وتحلیل فوق ، غزالی نتیجه می‌گیردکه امامت با قدرت (شوکت) استقرار می‌یابد و قدرت عملی از طریق مبایعه حاصل

۱ــ مستظهری، ۱۷۶.

۲ــ مستظهری، ۱۷۷.

۳ــ مستظهری، ۱۷۷. Schismes, 5.

۴ــ مستظهری، ۱۷۷.

۵ــ مستظهری، ۱۷۸ ــ همین استدلال را غزالی در منقذ باز می‌آورد. منقذ ، ۴۹/۱۱۲.

مـی‌شود . مبایعه نیز حاصل نمی‌شود مگـر آن‌کـه خدا ، اطاعت امام جدید را در دل مبایعین جـای دهد و این امـر از عهدهٔ فـرد واحد خارج است.[۱]

غزالی همین‌نظر را منتهی با اندکی پس وپیش، در اقتصاد وآثار قبلی‌اش آورده و هرگز ازآن برنگشته است. دراقتصاد می‌گوید خصایص امام یـا شخصی و ذاتی‌انـد و یا اکتسابی . اصل آنست کـه امام برای حکومت و ارادهٔ مـردم و ارشاد آن بر سبیل رشاد ، کفایت و علم و ورع داشته باشد . بـه‌علاوه همان‌طورکه پیغمبر گفته است «امام بـاید به‌قریش منتسب باشد».[۲] با توجه به‌اینکه درمیان قریش‌کسان بسیاری یافت می‌شوند که جامع شرایط مذکورند ، حال برای‌آن‌که یك‌نفر از بین آنان انتخاب شود، یك عامل خارجی باید دخالت‌کند . ایـن‌عامل خـارجی یا «تولیت» است یا «تفویض».[۳] حال ممکن است‌کسی‌که قدرت را به دیگری تفویض می‌کند شخص پیغمبرباشد.مثلاً پیغمبرازمیان‌کسانی‌که جامع شرایط لازم بوده‌اند، ابوبکر را به جانشینی خود برگزیده است.[۴] «تولیت» وقتی است کـه خلیفه درحیات‌خود ، جانشین خویش را معین‌کند و«تفویض» به‌نوعی از انتخاب اطلاق‌می‌شودکه شخص قدرتمندی ، قدرت عملی را دراختیار

۱ـ مستظهری، ۱۷۹.

۲ـ اقتصاد، ۱۰۶،

۳ـ اقتصاد، ۱۰۶.

۴ـ چون پیغمبر، ابوبکر را به امامت نماز بـرگزیده است، محتملا غزالی این امر را دلیل بر انتخاب ابوبکر به‌جانشینی پیغمبرمی‌داند . نگاه کنید به :

Essai, 207.

امام قرارداده باشد.[۱]

نتیجه آن‌که، غزالی با وجود دخالت دادن عامل خارجی تعیین امام، طرفدار نظریه امامت انتخابی است. معذلك، انتصاب خلیفه بعدی‌را به‌وسیله خلیفه وقت و حتی تنصیص را (استثنائاً درمورد ابوبکر) معتبر می‌شناسد. منتهی دربارهٔ تنصیص ابوبکر، این‌نکته را نیز ناگفته نمی‌گذارد که قدرت ابوبکر نتیجه حمایت قاطعانه عمر بوده است.

سوم ـ اختیارات امام.

وظایف و اختیارات امام از نظر باطنیه: غزالی با رد نظریه شیعه امامیه و اسماعیلیه درباب عصمت امام و انتصابش ازطریق نص، نظرکاملاً متفاوتی درباب اختیارات امام ابراز می‌دارد. باطنیه، امام را منبع کلیه معارف می‌دانند. وظیفهٔ اصلی امام، تعلیم مردم است که به‌وسیلهٔ فرستادگان ونمایندگان او انجام می‌شود. بدون تعلیم امام، مردم در اشتباه وتردید دائمی باقی خواهند ماند.[۲] امام در حقیقت مفسر منحصر به‌فردی است که می‌تواند احادیث وقرآن را تأویل کند. امام به‌اعتقاد باطنیه، نگهبان زندهٔ شرع و راهنما و مرشد عقیدتی جماعت است. برای فهم مسائل مربوط به‌معاد، جمیع مردم مکلفند که به امام یا نمایندگان او رجوع کنند.[۳]

امام نه‌تنها حافظ ومفسر شرع است، بلکه اوست که به حقیقت اشیاء معرفت دارد. معرفت وی هم شامل امور دینی است و هم امور غیردینی. امام معارف خویش را به اصحاب و افراد، بنا به میزان استعدادشان انتقال می‌دهد.[۴]

۱ـ اقتصاد، ۱۰۶.

۲ـ مستظهری، ۷۳ ـ ۱۳۱.

۳ـ مستظهری، ۱۴۲.

۴ـ اقتصاد، ۸۷.

علاوه بر مراتب فوق، امام عهده‌دار وظایف سیاسی نیز می‌باشد. قضاوت و داوری بـا اوست. رسیدگی بـه اختلافات مـردم وحل وفصل دعاوی، حفظ وحدت جامعه، اجرای حدود وحقوق الهی و انسانی با امام است. در جمیع وظایف نظری وعملی، امـام از مزیت انحصاری عصمت برخوردار است. خلاصه آن‌که، مسأله وحـی و ارتباط مستقیم بـا خدا به‌کنار، امام پیغمبر زندهٔ امت است.[1]

افراد بالاستقلال نمی‌توانند حتی درمسائل جزئی بـه وحدت نظر برسند. این‌امام است‌که با عصمت‌خویش راه صحیح‌را به‌آنان می‌نمایاند. به‌نظر باطنیه، حتی یك‌مسأله وجود نداردکه کسی دربارهٔ آن‌راه‌حلی پیشنهاد کند و مخالف او با برهان، راه‌حل مخالف آنرا عرضه نکند.[2] هم‌چنین به‌کرات پیش می‌آید که قاضی یـا کسی‌که از او راه حلی خواسته شده، خود را عاجز از ارائه طریق می‌بیند. اعتراف بـه‌عجز، خود بهترین دلیل بر محدودیت امکانات عقلی است.[3] با توجه بـه‌محدودیت عقل، آیا باید آراء فلاسفه، اشعریان و یا معتزله را قبول‌کرد؟ غزالی جواب می‌دهدکه اختلافات میان دستجات ومکاتب فکری‌آنقدر شدید است‌که صرفاً با تکیه بر عقل، نمی‌توان راه مستقیم را پیدا کرد.[4] باطنیان برای اثبات ضرورت تعلیم امام، دلیل دیگری می‌آورندکه این‌بار بر حدیث متکی است. اینان می‌گویند صحابه که از پیغمبر تبعیت می‌کردند و نه از نظرات شخصی، تنها به رأی و داوری رسول‌گردن می‌نهادند. باطنیه حدیثی راکه اهل سنت

۱ــ مستظهری، ۱۴۴.

۲ــ مستظهری، ۷۶.

۳ــ مستظهری، ۷۷.

۴ــ مستظهری، ۷۷.

دلیل حقانیت خود می‌دانند، به‌سود خویش تفسیر می کنند. طبق حدیثی، پیغمبر گفته است: «امت من به‌هفتاد فرقه منقسم خـواهد شد. تنها یکی‌از آنها، فرقه ناجیه است، اهل سنت وجماعت» و چون از پیغمبر سوآل شد منظورش از سنت وجماعت چیست. وی در جـواب گفت «منظور فرقه‌ای است که به‌سرمشق من وصحابهٔ من عمل می کند».[۱]

انتقادات غزالی: از جنبهٔ نظری، مسأله تـوسل بـه امام معصوم در هیچ‌یك از طبقه‌بندهای عمده‌ای که غزالی از علوم می کند، نیامده است. به نظر غزالی در علومی که بر احادیث سماعی متکی‌اند و طبعاً شناخت شجره‌نـامه وسلسلهٔ اسناد محدثین ضروری است و مـوضوعشان معجزات پیامبران، اولیاء و معاد مـی‌باشد، ـ فقط احادیث متواتر منبع یقین‌اند و ارزش احادیث منفرد فقط به اندازهٔ ارزش قرینه است.[۲]

درعلوم‌عقلی، دانشجو به استادی احتیاج دارد که شیوه‌های‌عقلی‌را را به‌وی بیآموزد. حال ممکن است ایـن استاد، فاسدترین افـراد باشد.[۳] در علوم دینی (فقهی) مسأله طور دیگری است. هدف علوم مذکور، تعیین حدود حلال وحرام وارزشیابی شرعی افعال است. دراین‌مورد، برخلاف نظریه باطنیه‌تعلیم‌امام‌علت‌وجودی‌ندارد. زیرامنبع‌منحصربه‌فرد مسائل‌فقهی، احادیثی‌هستند که سلسلهٔ‌آنها به‌پیغمبر می‌رسد. ازسوی دیگر، دراین بخش ازعلوم دینی، وصول به‌یقین مطلق، در جمیع موارد، ممکن نیست و در غالب اوقات، بـاید به‌لحاظ معلوم نبودن وضعیت و میزان صلاحیت کلیه

۱ـ مستظهری، ۷۸.

۲ـ مستظهری، ۸۷ ـ مستصفی، یکم، ۱۳۲ و ۱۴۵.

۳ـ مستظهری، ۸۷.

محدثین و به‌سبب طبیعت مسائل عینی ، به ظن اکتفاء نمود.[۱] چون اولاً پیغمبر نمی‌توانسته تصمیمات خود را به تمام معاصرینش بی‌واسطه عرضه کند. بدین‌سبب ، تعلیمات وی به واسطهٔ ناقلین ومحدثین به‌دیگران انتقال یافته است. ثانیاً عده متونی که در دست است محدود است و حال‌آن‌که مسائلی که پیش می‌آیند ، نامحدودند . بدین مناسبت ، وظیفهٔ اصلی عالم شرع عبارت است از تطبیق موارد مختلف با قواعد کلی . اما بایدگفت غالباً، مورد به‌طورصددرصد بااصل نمی‌خواند بلکه این‌انطباق جنبهٔ نسبی دارد.[۲]

حال اگر جنبهٔ نظری مسأله را کنار بگذاریم و به‌جنبهٔ عملی آن بپردازیم مشاهده می‌کنیم که دراین زمینه نیز ضرورت تعلیم امام ، توجیه مستدلی ندارد . باطنیان می‌گویند امام برای حل وفصل دعاوی ، اجرای حدود وحفظ‌حقوق‌وحراست‌وحدت‌امت، باید معصوم‌باشد. همین‌وظایف‌را قاضی نیز برعهده دارد و حال‌آن‌که‌کسی عصمت را شرط قضاء قرار نداده است . بنابراین همین‌قدر که امام به اندازهٔ قاضی، صلاحیت داشته باشد، کافی است و بیش‌از آن‌احتیاجی نیست. علاوه بر وظایف‌مشترکی که قاضی و امام دارند ، بقیهٔ وظایف امام ، همگی جنبه سیاسی و اداری دارند.[۳] در این‌گونه مسائل، امام‌معصوم نیز ازطریق‌عمال خود عمل‌می‌کند وحال‌آن‌که عمال او معصوم نیستند.[۴]

نتیجه آن‌که می‌توان جمیع وظایفی راکه باطنیه صرفاً درصلاحیت

۱ــ مستظهری، ۸۷.

۲ــ مستظهری، ۸۸.

۳ــ مستظهری، ۱۴۴.

۴ــ مستظهری، ۱۴۵.

خاص امام معصوم می‌دانند، از طرق دیگر به انجام رسانید . بدین‌نحو که تأویل قرآن در عهدهٔ نخبگان علماست . قضاء را قضات انجام می‌دهند و قضات بسان ابـن معاض در حدود قـواعد شرع ، بـرای خـویش عمل می‌کنند . تعلیم ،کارعلمای شرع و وعاظ است . معرفت به‌حقایق اشیاء و امور هیچ‌گاه معرفت‌کاملی نمی‌تواند باشد . این معرفت مخصوص کسانی است که خدا آنان‌را مشمول لطف خاص خویش‌قرارداده است.[۱] به‌علاوه، امام نیز برای تبلیغات و دعوت بـه‌خود ، فرستادگانش را از میان علماء و وعاظ انتخاب می‌کند . وحدت شرع هم منوط به‌وجود امام معصوم نیست. کاری است انجام یافته که از نسخ شرایع قبلی نتیجه شده است. بالاٌخره مهدویت نیز که باطنیان به امامشان نسبت می‌دهند ، نقشی است که به عهدهٔ مسیح واگذار شده و اوست که با جنگ با دجال، این نقش‌را قبل ازوقوع قیامت، ایفاء خواهد کرد.[۲]

وظایف واختیارات امام ازنظر ماوردی: برای آن‌کـه نظریه غـزالی درمورد اختیارات امام بهتر روشن‌شود بدواً مانند موارد قبلی، خطوط کلی نظریه ماوردی راکه‌نظریه‌ای است صددرصد سنی، بیان می‌کنیم. ماوردی درکتاب احکام‌السلطانیه، فصل‌جداگانه‌ای‌را به‌بحث وظایف‌امام تخصیص داده‌است.[۳] به‌عکس، غزالی‌هیچ‌گاه این مسأله‌را به‌طورمستقل موردمطالعه قرارنداده، بلکه درکتب خود نظیر واجز، مستظهری، احیاء، نصیحة‌الملوك ومستصفی بدان اشاراتی نموده است. ولی این‌اشارات به‌اندازه‌کافی‌روشن هستند و از خلال آنها می‌توان بـه‌خوبی طرز تفکر غـزالی را در این‌باب

۱ــ به‌بخش مربوط به‌نقش علمای شرع رجوع کنید .

۲ــ ابن بطه، ۱۰۶ .

۳ــ احکام‌السلطانیه، ۱۲/۳۰.

استخراج نمود . ماوردی برای امام ده وظیفهٔ عمده قائل است:

۱ـ حفاظت دین و اساس آن به‌گونه‌ای که اسلاف متقی برآن اجماع نموده‌اند.[1] بنابراین یکی‌از مهم‌ترین وظایف امام ، دفاع از دین است. وی باید ابتداء آن‌را بشناساند وسپس به‌موقع اجراء بگذارد. به‌نظر ماوردی، دفاع از دین جنبهٔ نظری ندارد، بلکه یك‌مسأله عملی است که همیشه مورد عمل خلفاء بوده است . مثلاً خلفای عباسی دفاع از دین را اساس قدرت خود دانسته‌اند وعلت وجودی خلافت شمرده‌اند . حال اگر درمورد چگونگی انجام دفاع و در انتخاب طریق ، میان آنان اختلافات عمیقی وجود داشته است ، این مسأله دیگری است .

ماوردی در زمان‌حیات‌خود، شخصاً شاهد نحوهٔ عمل و دفاع دوخلیفه معاصر بوده است. قادر که‌قبلاً ورقهٔ محکومیت فاطمیان‌را به امضای علمای بغداد رسانده بود، درسال۴۰۹هجری فرمان‌داد تا قادریه یعنی منشور اهل سنت را که در رد اهل‌کلام و شیعیان نوشته شده بود، در مساجد بخوانند . مجدداً در سال ۴۲۰ هجری، خلیفه با صدور بیانیه شدید، معتزله و شیعه را منحرف اعلام‌کرد . جانشین او قائم ، همین سیاست را منتهی با احتیاط بیشتر و قاطعیت کمتر در پیش‌گرفت . احتیاط او بیشتر ازتهدید سلجوقیان نتیجه می‌شد. درسال۴۳۳ هجری، قادریه مجدداً قراءت شد ودرسال ۴۴۴هجری، خلیفهٔ موفق به‌تحصیل محکومیت فاطمیان گردید . بایدگفت که در عصر ماوردی ، دفاع از دین بیشتر جنبهٔ دفاع عقیدتی داشته تا جنبهٔ جزائی، و ازلحاظ اداری

۱ـ احکام‌السلطانیه، ۱۲/۳۰ .

بههمین اکتفاء میشده کـه بهعنوان تنبیه و تصفیه ، قضات و وعاظ مظنونرا عزل کنند یا قضات حنفی راکه بهداشتن عقاید معتزلی متهم شده بودند ، به توبه در محضر عام وا دارند؛[۱]

۲ـ پس از دفاع دین ، وظیفهٔ امـام دادرسی و دادگستری است . ماوردی وظیفهٔ مذکور را بدین نحو تعریف می کند . تنفیذ احکام محاکم به نحوی که «از ظلم ظالم و از نابودی مظلوم جلوگیری شود».[۲]

۳ـ حفظ سرزمین اسلامی از تهدیدات خـارجی و آشوبهای داخلی ، تـا «مردم بتوانند بهطور آزادانه و بیمخاطره، تحصیل معاش وآمد وشد کنند»؛[۳]

۴ـ اجرای حدود بهدو منظور : جلوگیری از تکرار افعال حرام و احترام بهحقوق بندگان خـدا.[۴] هردو مسأله درارتباط مستقیم با یکدیگرند. زیـرا حفظ حقوق مـردم منوط بـه رعایت محرمات مـربوط بـهنظم عمومیاست. ازاین نظر، جرایمی نظیر زنا ، سرقت، شرب مشروبات الکلی ، افتراء و تهمت (قذف) درجـات مختلف جنایاتی هستند که شرع قـابل مجازات دانسته است؛

۵ـ حراست حدود وثغور مملکت ، تأمین آذوقه ومهمات بـرای نگهبانان

۱ـ راجع به این وقایع نگاه کنید بهنوشتهٔ ما تحت عنوان :

La Pensée et l'action Politiques d'al - Mawardi op. cit.

بهترتیب بـرای وقایع سال ۴۰۹ ، صفحات ۶۹ تا ۷۲ ـ سال ۲۰، صفحات ۷۴ تا ۷۵ ـ سال ۴۲۳ ، صفحه ۸۱ و سال ۴۴۴ ، صفحه ۸۷ .

۲ـ احکامالسلطانیه ، ۱۳/۳۰.

۳ـ احکامالسلطانیه، ۱۳/۳۰.

۴ـ احکامالسلطانیه، ۱۳/۳۰.

مرزی، به‌منظور آن‌که «دشمن نتواند ازغفلت نظر و بی‌توجهی مسلمین استفاده کند وخون یك مسلمان و یك معاهد ریخته شود».[۱] اصطلاح «معاهد» در اینجا تنها شامل اهل ذمه میشود. به‌طور مطلق اصطلاح مذکور کسانی‌را دربر می‌گیرد که درمناطق مرزی زندگی می‌کنند و دربرابر حمایتی که دولت اسلامی از آنان به‌عمل می‌آورد، متعهد می‌شوند که علیه امنیت و استقلال دولت مذکور اقدامی نکنند؛

۶ـ جهاد علیه کسانی که به اسلام دعوت شده‌اند ولی از پذیرفتن آن، باز ایستاده‌اند. جهاد باید در راه پیروزی حقوق الهی و چیرگی اسلام بر ادیان دیگر تا تسلیم کفار و یا قبول حمایت دولت اسلامی ادامه یابد.[۲] سپس ماوردی چنین می‌افزاید که «درعصر ما فقط تعداد بسیار کمی از ممالك از دعوت اسلامی آگاهی ندارند. خداوند، پیغام پیغمبرش را به‌جمیع نقاط و به‌کلیه مردمان از صحاری شرق گرفته تا اقصی نقاط غرب و به ترکان و رومیان که درحال کنونی با ما در جنگند، ابلاغ داشته است».[۳] بدین‌طریق ماوردی میان جهاد در معنای جنگ مقدس علیه غیرمسلمین به‌منظور مسلمان کردنشان و یا به اطاعت درآوردنشان و جنگهای عادی (حروب‌المصالح) یعنی اقدامات انتظامی داخلی برای حفظ وتأمین نظم عمومی ومبارزه علیه مرتدین و شورشیان و سارقین مسلح تمیز قائل می‌شود.

«مرتدین» کسانی هستند که اسلام را رها می‌کنند وحال آن‌که از نظر شرعی مسلمان محسوب می‌شوند، چه به‌خاطر آن‌که از پدر ومادر

۱ـ احکام‌السلطانیه، ۳۱/۱۳.

۲ـ احکام‌السلطانیه، ۳۱/۱۳.

۳ـ احکام‌السلطانیه، ۷۵/۳۱.

مسلمان متولد شده‌اند و چه به‌دلیل آن‌که قبلاً اسلام آورده‌اند.[۱] اصطلاح «شورشی = بغاة» به‌کسانی اطلاق می‌شود که علیه امام بشورند. خواه آن‌که کم وبیش دارای سازمان و تشکیلاتی باشند و خواه آن‌که افراد پراکنده‌ای باشند که عقایدی مغایر با عقاید اکثریت عظیم امت (جماعت) مسلمین داشته باشند ولو آن‌که به انتشار آنها نپردازند و از اطاعت امام سر نپیچند. علیه دسته اخیر از شورشیان، اگر دعوت به طریق اکثریت نتیجه نبخشید، امام می‌تواند برای آنان مجازاتهای دیگری «تعزیر»، سوای اعدام در نظر بگیرد.[۲] سارقین مسلح نیز همان‌طور که از نفس اصطلاح پیداست، دزدان و بدکارانی هستند که در راهها وشهرها ایجاد ناامنی و فساد کنند؛[۳]

۷ـ وظیفه دیگر امام، جمع‌آوری اموالی است که شرع مقرر داشته است. این اموال به‌دو دسته تقسیم می‌شوند: فیئی وصدقات؛

فیئی به اموالی گفته می‌شود که غیرمسلمین به‌طور آزادانه به‌بیت‌المال مسلمین واریز می‌کنند. این اموال ممکنست براساس قرارداد متارکهٔ جنگ (هدنه) یا به‌موجب معاهدهٔ خاتمه جنگ (جزیه) تحصیل شود. هم‌چنین عوارض یکدهم که از کالاهای خارجی اخذ می‌شود و نیز مالیات ارضی (خراج) مخصوص غیرمسلمین، جزو فیئی شمرده می‌شوند؛[۴]

۸ـ تقسیم اموال عمومی بر حسب اصول شرعی، ناشیه از متون یا برحسب

۱ـ احکام‌السلطانیه، ۱۰۸/ ۴۲.

۲ـ احکام‌السلطانیه، ۱۱۱/ ۴۷.

۳ـ احکام‌السلطانیه، ۱۲۳/ ۵۰.

۴ـ احکام‌السلطانیه، ۲۶۸/ ۱۱۱.

اجتهاد یکی دیگر از وظایف امام است.[۱] موارد مصرف امـوال، یا توسط مقررات دقیق شرعی تعیین شده اند (توقیف) ویا آن که تشخیص مورد به عهدهٔ رأی و نظر شخص امام واگـذار شده است (اجتهاد). اموالی کـه موارد مصرفشان را شرع معین نموده، اموال حاصله از ممر زکات وخمس مـی باشند. خمس در نظر ماوردی، یك پنجم از مالی است که ازغنیمت وفیئی گـرفته می شود. اموالی که تعیین مورد ومصرف آنها برعهدهٔ امام واگذار شده، اموالی هستند که به مصرف مصالح عامه تخصیص داده شده اند؛

۹ـ تأمین حسن ادارهٔ ملك جزو وظایف امام محسوب می شود. «امام باید به منظور ادارهٔ ملك وتقسیم اموالی که مسؤولیت آنهارا برعهده دارد، اشخاص صالح ومورد اعتمادی را به مقامات مختلف بگمارد».[۲] چون درمـورد تقسیم مقامات و چگونگی تشکیلات مملکتی نصی وجـود ندارد، اتخاذ تصمیم درموارد مذکور، تعیین حدود صلاحیت عمال و حـوزهٔ عملشان جزو اختیارت امام شمرده مـی شود. در اینجا باید یادآور شد که مشاغل عمومی که ماوردی از آنها نام می برد، مشاغلی هستند که درعصر او، شکل و قالب گرفته بودند؛

۱۰ـ اجرای شخصی قدرت (مباشرة) با امام است. به اعتقاد ماوردی، خلیفه در جمیع امور دولتی صاحب قـدرت ونظارت عالیه است. بررسی امور در رابطه بـا مقتضیات وتصمیم درمورد آنها بـا اوست. امام نباید برای خوش گذرانی یا حتی انجام عبادت، امور را بیش از حد اعتدال به دیگران تفویض نماید.[۳] درهرصورت تفویض قدرت هیچ گاه

۱ـ احکام السلطانیه، ۱۳/۳۱.

۲ـ احکام السلطانیه، ۱۳/۳۱.

۳ـ احکام السلطانیه، ۱۳/۳۱.

نمی‌تواند به‌طور مطلق انجام گیرد ، بلکه امور باید تحت نظارت مستقیم خلیفه حل وفصل شوند.

وظایف و اختیارات امام از نظرغزالی : از آثار مختلف غـزالی چنین برمی‌آیدکه نظریه‌وی درباب‌تعریف وظایف واختیارات امام بانظریه سلفش ماوردی یگانه‌است. اختلاف بین این‌دو اندیشمند ازاختلاف سلیقه‌های کوچك و اختلاف نظرهای بسیار جزئی تجاوز نمی‌کند . وظایف واختیارات امام از نظر غزالی به‌شرح زیر است :

۱ـ اولین وظیفه امام بیشتر مراقبت در اجرای حقوق وحدود است تا حفظ دین به‌حالتی‌که درعصر اسلاف وجودداشته است. حقوق هم شامـل حقوق الهی می‌شود و هم حقوق بشری . امام که مسؤولیت حقوق مذکور را دربرابرخدا به‌عهده دارد، نماینده و خلیفه پیغمبر به‌شمار می‌رود و ولیّ نماینده و هـم پیمـان اتباعش محسوب مـی‌شود ، اولین تکلیفش عبارتست از اجرای حقوق الهی . و اولین حق الهی که منبع حقوق دیگر است، حقی‌است‌که خدا بربندگان خود دارد، و آن اطـاعت از اوست.[1] اما در مکتبی کـه حیات دینی و حیات دنیوی، بدون آن‌که در یکدیگر ذوب شوند، یکدیگـر را تکمیل و هم‌آهنگ می‌کنند، حقوق الهی وحقوق بشری ازیکدیگر غیر قابل انفکاکند . زیرا جامعه‌ای که حقوق الهی، حرام و حلال و مقررات شرعی‌رارعایت‌کند، حقوق بشری‌نیزدرآن جامعه، به‌طورخودبه‌خود، حفظ و رعایت خواهد شد. خدا نیز که آدمیان را آفریده، به‌آنـان قانون و شرع عطاء نموده ، راه و وسایل اطاعت خـود را به‌آنـان

۱ـ دربارهٔ «حقوق الله»، نگاه‌کنید به Essai 276 et 371.

ارائه داده است، حفظ حقوق وجان ومال وخانواده وشرف بندگانش را بـر عهـده امـام قـرار داده است . احترام بـه حقـوق انسان، اشرف مخلوقات وشبه خدا در این دنیا، هم برای رئیس جامعه وهم برای اتباع وظیفه‌ای است که از نظر درجهٔ اهمیت بـلافاصله پس از تکلیف رعایت حقوق الهی، جای گرفته‌است. اما باید در نظر داشت که خداوند ازتجاوز به‌حقوق خود زودتر وآسانتر در می‌گذرد تا از تجاوز به‌حقوق یکی از بندگانش.[۱]

بدین‌طریق، ادامهٔ منطقی مفهوم«حقوق» مفهوم «حدود» است. منظور از«حدود» مجازات‌هایی است که شرع اندازهٔ آنها را مشخص نموده وامام نمی‌تواند از آن حد تجاوز کند.

به‌نظر غزالی، مواردی که شرع حدود مجازات را تعیین کرده و امام مکلف بـه اجرای آنست ، هفت مـورد است: طغیان علیه دولت ـ ارتداد ـ زنا ـ قذف ـ شرب خمر ـ سرقت (در چهار چوبی کـه شرع معین نموده) و راهزنی .[۲] در کنار مجـازات هـای شرعـی، تعزیرات وجود دارند. تعزیرات مجازات‌هایی هستند که تعیین حدود و میزان آن به عهدهٔ امام واگذار شده است . ولی میزان تعزیـرات هیچگاه نباید معادل یا بیشتر از میزان «حدود» باشد.[۳]

فروض کفایی در وظیفهٔ جمیع اعضای امت است. ولـی امـام کـه ریاست امت را برعهده دارد، بیش ازدیگران مسؤول انجام‌آنهاست. غزالی درکتاب واجز، ازفروض کفایی متعددی نام می‌برد که اهم‌آنها

۱ـ دربارهٔ «حقوق‌الناس»، رجوع کنید به Essai 276, 371 et 414.

۲ـ واجز، دوم، ۱۶۴ـ۱۸۲

۳ـ واجز، دوم، ۱۸۲.

عبارتند از : صدور فرمان جهاد ـ انجام شعایر دینی ـ امر به‌معروف و نهی از منکر ـ مراقبت درحسن ادامه مشاغل ضروری زندگی ـ حفاظت‌مسلمین‌ازهرگونه ضرروزیان ـ نظارت‌برانجام‌عدالت‌قضایی و صحت شهادت قضایی ـ تدفین اموات بر طبق قواعد شرعی و احیاء سالانه خانه خدا (کعبه) با انجام حج.[۱]

حاصل آن‌که امام در مورد حیات معنوی و مادی جامعه در برابر خدا و اعضای امت مسؤول اول شمرده می‌شود . ولی وی مسؤول منحصر به‌فرد نیست. بقیه اعضای جامعه در مسؤولیت وی شریکند ؛

۲ـ علاوه برعایدات شخصی، امام برای تأمین هزینه‌های عمومی، منابع درآمد دیگری در اختیار دارد. این منابع مثل‌همیشه به‌دو طبقه‌بزرگ تقسیم‌می‌شوند: اموال‌مأخوذ ازغیرمسلمین واموال‌مأخوذازمسلمین.[۲]
اموال دستهٔ اول، خود به‌چهار دسته بخش می‌شوند: غنایم جنگی، فیئی (یا اموالی که‌ازطریق مسالمت‌آمیزازغیرمسلمین اخذمی‌شوند). بخش اعظم فیئی را خراج (مالیات ارضی) تشکیل می‌دهد ، جزیه که از اهل‌کتاب‌گرفته می‌شود و عوارض‌که برای مصالح عامه اخذ می‌شود.[۳]
اخذ مال از مسلمین جایز نیست مگر در دو مورد: مواریث بلاوارث واموال بلاصاحب. غیرازاین‌دومورد، اخذ مال از مسلمین به‌هرشکل که باشد حرام است. به‌خصوص به‌صورت مالیات ارضی، به‌استثنای

۱ـ واجز، دوم، ۱۷۷ـ و نیز Essai, 414.
۲ـ احیاء، دوم، ۱۱۹.
۳ـ احیاء، دوم، ۱۱۹.

عراق . چون اراضی عراق را عمر خلیفه دوم وقف نموده و از این جهت عواید حاصله از اراضی مذکور باید به مصرف مصالح عامه برسد.[۱]

مصادرات نیزکه توأم با خراج منبع اصلی عواید دولت را تشکیل می‌دهند نامشروعند.[۲] غزالی این نکته را نیز متذکر می‌شودکه در عصراو صدقه دیگر وجود خارجی نداشته است؛

۳ـ چنین به‌نظرمی‌رسدکه غزالی در مورد اختیارات امام نسبت به‌تقسیم اموال، اعم از اموالی که مورد مصرف آنها به تشخیص امام واگذار شده (مصالح) و اموالی‌که موردمصرفشان را شرع تعیین نموده‌است (جهات معینه)، نظر بازتر و گشاده‌تری از نظر ماوردی دارد.

در مورد اموال دستهٔ اول، امام حق داردکه آنها را به مصرف عامه برساند یا دربین نیازمندان تقسیم‌کند.[۳] رویه عمر دراین‌زمینه، به‌عنوان سرمشق ذکر شده است. عمر برای آحاد مسلمین در بیت‌المال حق نظری قائل‌بود اما اموال را میان جمیع مسلمین تقسیم نمی‌کرد، بلکه به‌تشخیص‌خود، آنهارامیان‌کسانی‌که‌ازراه علم‌وفعالیت واستعدادشان به‌جامعه خدمت می‌کردند بخش می‌نمود. غزالی با توجه به قاعدهٔ مذکور، اعطای مواجب وحقوق را به‌طبقاتی‌نظیرعلمای‌شرع وجنود که هردودفاع جامعه را به‌عهده دارند ونیزبه‌اطباءکه بیماران‌را علاج می‌کنند، وظیفه دولت‌می‌داند. میزان مواجب وحقوق به‌نیازاشخاص ذی‌نفع بستگی ندارد و حدی در این مورد وجود ندارد. [بنابراین

۱ـ احیاء، دوم، صفحات ۱۱۹ و ۱۲۰.

۲ـ احیاء، دوم ۱۲۰.

۳ـ احیاء، دوم، ۱۲۳.

امام می‌تواند هرمقدار که صلاح بداند به‌این‌قبیل اشخاص بپردازد].
چنان‌که‌معاویه، دفعةً واحده، مبلغ ۴۰۰/۰۰۰ درهم به‌حسن پرداخت.[۱]
در مورد اموال دستهٔ دوم نیز که موارد مصرف مشخصی دارند، امام همیشه از آزادی عمل قابل‌توجهی برخوردار است. مثلاً نوع مصرف زکات را قرآن (توبه، آیه ۶۰) تعیین نموده بدین‌نحو که عواید حاصله ازطریق زکات باید بین‌هشت طبقه ازمسلمین به‌استثنای خانوادهٔ پیغمبر و اغنیاء تقسیم شود. در این مورد امام مجبور نیست که این‌اموال را دقیقاً میان تمامی‌طبقات مذکور پخش کند. بنابه‌مصالح ومقتضیات، وی می‌تواند بعضی را بربعضی دیگر مقدم بدارد.[۲]
بنابراین، امام درهر دو مورد بنا به‌رویه صحابه، دارای حق انتخاب وتشخیص تقدم و تأخر (تفضیل) است. فی‌المثل، عمر اگر مصلحت می‌دید، از دادن مال به‌بعضی بیش از بعضی دیگر تردید نمی‌کرد. وعثمان میزان مستمری علی‌را بیشتر ازمستمری سایرین قرار داد وعلی آن را پذیرفت و به عمل خلیفه انتقادی نکرد.[۳]
در این‌جا شایسته تذکر است اموالی‌که مصرف آنها به اختیار امام واگذار شده، ملك مشاع مسلمین شمرده نمی‌شوند و با اموالی نظیر غنایم جنگی که باید چهارپنجم آن الزاماً بین جمیع کسانی‌که آنها را به دست آورده‌اند تقسیم شود و یا اموالی که از طریق وراثت حاصل می‌شوند، اختلاف دارند.
اشخاص ذی‌نفع، یعنی کسانی‌که به‌آنها امام مالی عطاء می‌کند حق

۱ــ احیاء، دوم، ۱۲۳.
۲ــ احیاء، دوم، ۱۲۴.
۳ــ احیاء، دوم، ۱۲۴.

هیچ‌گونه اعتراضی ندارند. این‌قبیل اموال وقتی از نظر حقوقی، ملك آنان محسوب می‌شود که آن را «قبض» کرده باشند.[۱] حاصل آن‌که، امر پخش و تقسیم اموال مستقیماً به‌تشخیص و اجتهاد امام واگذارشده است. زیرا اصل آنست که امام بهتر از هر کس دیگر، منافع عمومی امت‌را می‌شناسد ورعایت می‌کند. ازطرف دیگر، موردمذکورجزو موارد نسبةً متعددی است که می‌توان گفت «نظرمجتهدصائب‌است».[۲] غزالی به‌طوری که مشاهده می‌شود، درباب اموال بیش‌ازاندازه برای رئیس جامعه حق و آزادی عمل قائل شده است. تا آنجا که می‌توان‌گفت در نظامی که این‌چنین برآزادی مطلق حاکم و عدم مساوات مالیاتی بناشده، دیگر برای حق اعتراض وقیام مردم جایی باقی نمانده است؛

۴ـ به‌خلاف‌ماوردی که دربارهٔ مشاغل‌عمومی‌وتشکیلات مملکتی(ولایات)، نظریه وسیع و محکمی بناکرده است، غزالی بدین امر توجه عمیقی ندارد. وی تقسیم صلاحیت واختیارات و مشاغل را به امام وا می‌گذارد. فقط در واجز، فصلی را به‌قضاوت و شهادت شرعی و تزکیه تخصیص داده است. ازآنجاکه واجز کتابی است درفقه، بحث دربارهٔ این‌قبیل مسائل، عادی به‌نظر می‌رسد.[۳] غزالی باوجود آن‌که اهمیت وضرورت اجتماعی فلاحت و صنعت را بارها یادآور می‌شود، اما بدینگونه مشاغل توجه بسیارکمی دارد.[۴] به‌عکس در

۱ـ احیاء، دوم، ۱۲۴.

۲ـ احیاء، دوم، ۱۲۵.

۳ـ واجز، دوم، صفحات ۲۳۷ و ۲۴۲.

۴ـ احیاء، دوم، ۱۹۶ - ۱۹۵.

میان مشاغل، برای قلم و شمشیر اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل است. در عین‌حال نسبت به‌اهل شمشیر (جندیه) بدبین است و به طوری این‌دسته را فاسدومرتشی می‌داند که آنان‌را با قطاع‌الطریق و سارقین مسلح مقایسه می‌کند وحتی مسأله شرعی‌بودن وحلیت خریدوفروش با اهل سلاح را مورد تردید قرار می‌دهد. [۱]

درمیان مناصب، غزالی برای منصب وزارت احترام و تعظیم خاصی قائل است. در مستظهری، درنصیحة‌الملوك و حتی در احیاء ونیز در سایرآثارش به‌منصب مذکور تصریحات واشارات فراوانی‌می‌کند. [۲] غزالی معتقد است که سلطان (یا امام) به‌تنهایی قادر به‌اداره مملکت نیست. وی‌به‌کمك وزیری محتاج است وانتخاب وزیر تأثیرمستقیمی در حسن و یا سوء اداره مملکت دارد. پیغمبر نیز تنها عمل نمی‌کرد و همواره با صحابه شور می‌کرده است. وزیر شایسته و صالح در جمیع امور جویندهٔ مصلحت و خوبی است و از بدی و مخاطره اجتناب می‌ورزد. [۳] اگرسلطان صالح، مؤمن‌باشدو از اموال اتباعش حفاظت‌کند ـ وزیر او را در این‌راه کمك ومعاضدت می‌کند «واگر پادشاه‌نامهربان ُبوَداورا به‌اندك‌مایه چیزی به‌آهستگی به‌راه‌باز آورد». خلاصه، بدون وزیر، ملك بر سرپا نخواهد ایستاد ومنافع مردم به‌بقا وترقی ملك پیوسته است. بنابراین وزیر با توجه به‌مأموریت‌خطیری که برعهده دارد بایست مطمئن باشدکه هیچ‌گاه مورد سوء ظن واقع نخواهد شد و پادشاه را پایندگی به اوست. [۴]

۱ــ راجع به‌شمشیر و قلم به‌نصیحة (متن‌عربی) صفحه۱۱۴ مراجعه‌کنید.
۲ــ نصیحة، ۱۷۵- مستظهری، ۱۸۵.
۳ــ نصیحة، از ص۱۷۵ به‌بعد.
۴ــ نصیحة، ۱۸۲.

وظیفهٔ عمدهٔ وزیر حل‌وفصل امور به‌طریق مسالمت‌آمیز است. قواعد اسلامی، حکمت فرس و یونان همگی این طریقت را بر درشتی و خشونت مقدم دانسته‌اند. انوشروان گفته است: «بدترین دُستور آن باشد که پادشاه را برحرب کردن تیز کند، جایی که بی‌حرب، کار نیکو شود، از آن‌که در کارها خواسته هزینه شود و اندر حرب جان و تن [و خواسته] ».[1] «و اندر پندنامه ارسطالیس گفته است که هر کاری که به‌دست کسی برآید بی‌حرب و درشتی وتو به مراد رسی، بهتر از آن‌که تو با او حرب به‌دست خویش کنی. ودانا آن مثل زنندو گویند مار به‌دست کسان باید گرفتن نه به‌دست خویش. و ترتیب وزیر آن‌بود که تا تواند حرب را به‌نامه و تدبیر کند و اگر به‌تدبیر و حیلت کار نیکو نشود، به عطا وصلت بکوشد. واگر لشگر منهزم شود، گناهشان عفو کند وبه کشتن ایشان نشتابد، زیرا که زنده را بتوان کشتن و کشته را زنده نتوان کرد، که مردی به‌چهل سال مرد گردد و از صد یکی شایسته آید».[2]

به‌منظور تقویت روحیهٔ سپاهیان، وزیر باید سربازانی را که به چنگ دشمن افتاده‌اند، بازخرید کند. هم‌چنین مراقبت در پرداخت مواجب سپاهیان و تربیت آنان از وظایف وزیر به‌شمار می‌رود. ولی وی باید در این امور هدانت سیاسی به‌کاربرد « که سپاهیان وزیران را بسیار کشته‌اند درروزگارهای قدیم». نتیجه آن‌که بزرگ‌ترین نعمتی که خدا می‌تواند به‌سلطان یا به‌امام عطاء کند، «اعطای وزیر پرهیزگاری است

۱ــ نصیحة، ۱۸۲.

۲ــ نصیحة، ۱۸۲.

که بتواند راه صحیح را به‌رئیس خود بنمایاند و او را راهنمایی کند»؛[1]

۵- هرچند غزالی راه‌حل مسالمت‌جویانه را بر جنگ ترجیح می‌دهد، ولی از بحث دربارهٔ مسأله جنگ باز نمی‌ایستد. این‌چنین است که وی فصل طویلی‌از واجز را به‌بحث در پیرامون جهاد تخصیص داده و جهاد را از جملهٔ فروض کفایی دانسته که انجام آن برعهده جامعه به‌طوردربست قرارگرفته‌است. وی‌حتی تاآنجا فرامی‌رودکه جهادرا در جبهه‌های مهم، سالی یك‌بار لازم می‌شمارد.[2] در واقع با توجه به اینکه جهاد بخشی از فقه بوده و وضعیت اقلیتها و نیز موضوع مالیات بدان وابستگی داشته است، غزالی نمی‌توانسته آن را نادیده بگیرد.

با این‌همه، دربخش معروفی‌ازاحیاء متذکرمی‌شودکه جهاد با نفس‌از جهاد با خصم بسی مشکل‌تر و سخت‌تر است. بدین طریق غزالی جهاد با نفس (جهاداکبر)را دربرابر جهاد با غیرمسلمین (جهاداصغر) قرار می‌دهد وجهاد اولی را افضل بر جهاد ثانوی می‌داند. ازطرف دیگر، غزالی که با باطنیان چنان به‌شدت درافتاده است، هرگز جنگ را علیه‌آنان تجویز نمی‌کند. به‌عکس راه‌حل پیشنهادی غزالی آنست که امام برای نشروتبلیغ پیام‌اسلام، باید ازطریق‌علمای شرع‌و خطباء ووعاظ‌عمل کند. زیرا وظیفهٔ‌اصلی‌امام، تعلیم‌دادن،معتقدکردن، امر به‌معروف و سعی در اصلاح اخلاقیات و رسوم جامعه می‌باشد. انجام وتحقق این امر، قبل از هرچیز منوط به آنست که امام قبلاً

۱- واجز، دوم، ۱۸۶.

۲- واجز، دوم، ۲۱۶.

خود را اصلاح کرده باشد.[۱]

چهارم. قواعد مربوط به‌نحوهٔ رفتار امام وسلطان: امام چه برای تربیت و اصلاح خویش وچه برای انجام رسالتی که برعهده دارد، باید از یك‌سلسله قواعد تبعیت کند. این قواعد را غزالی در دوجا بیان کرده است. یك جا درابتدای‌حیات‌علمی‌اش درکتاب‌مستظهری‌وسپس‌درحوالی‌پایان‌عمر درکتاب نصیحة‌الملوك.[۲] هرچند نحوهٔ بیان قواعد مذکور در این دوکتاب یکی نیست‌ولی‌محتوای‌آنهایکی‌است. قواعدی که درمستظهری‌آمده مربوط به امام است درحالی‌که در نصیحة‌الملوك سلطان مورد خطاب قرار گرفته است. ولی به‌طور عام مخاطب غزالی گذشته از خلیفه (امام) و سلطان، هر صاحب قدرت و هر عامل دولت و به‌طور اعم هرآن‌کسی است که به‌موجب شرع حق تحکم به‌غیر دارد.

لازمهٔ رعایت قواعد موردبحث، داشتن اعتقاد دینی است. غزالی همواره این اصل‌را متذکر شده‌که شرط عمل، علم است ولی علم بی‌عمل، بی‌فایده و بی‌ثمر است. اعضای بدن به‌هیچ عملی برنمی‌آیند مگر آن‌که میل به‌آن‌عمل یعنی «حال» در دل حاصل‌شده‌باشد و «حال» فقط با «معرفت» به‌وجود می‌آید.

اصول اعتقاد: امام وسلطان هنگامی رفتار نیکو دارندکه به چهار اصل عمده معتقد باشند. این اصول تحت اشکال‌گوناگون در کلیه آثار غزالی آمده و در مستظهری ونصیحة‌الملوك بدان‌ها تصریح بیشتری شده

۱ــ با رسایل مقایسه کنید، چهارم، ۸۳.

۲ــ مستظهری، ۱۹۵ ــ ۲۰۱ ــ نصیحة، ۱۲ ــ ۳۲ (متن عربی).

است.[۱] ما قبلاً درمبحث سیاست در رابطه با علم انسان ازآنها یادکردیم. اینك به اختصار به آنها اشارت می‌کنیم :

اصل اول ـ امام وسلطان باید به‌این‌مطلب مؤمن باشند که «دنیا منزلگاهست نه‌قرارگاه . وآدمی در دنیا برصورت مسافری است‌که رحم‌مادر اول منزل اوست وگور ولحد آخر منزل اوست و وطن وقرارگاه پس از آنست . وهرسالی که ازعمر می‌گذرد چون مرحله‌ای‌است و هرماهی چون استراحتی که مسافر را بود و هر هفته‌یی چون آبادانیی که در راه پیش آید و هر روزی چون فرسنگی و هر نفسی چون گامی».[۲] برای انجام سفر آدمی به توشه و زاد نیازمند است . توشه سفر دنیا هم‌چنان‌که خدا درکتابش تصریح‌کرده ، تقواست. آن‌کس که دراین‌دنیا زاد تقوی نکند، بسان مسافربی توشه و زاد به‌گمراهی وهلاکت می‌افتد؛[۳]

اصل دوم ـ همان طور که در حدیث آمده ، مرکز تقوی ، قلب است . بنابراین ابتدا قلب را باید اصلاح و تزکیه کرد . سایر اعضاء از قلب متابعت دارند . اصلاح قلب تطهیر آنست از متعلقات دنیوی . زیرا عشق به‌دنیا ، ریشه ومادر جمیع سیئات است.[۴] خلاصه آن که آدمی در برابر « انتخاب » واقع شده . یا باید مزایای این دنیا را انتخاب‌کند یا مزایای دنیای دیگر را . اجتماع این‌دو مثل

۱ـ مستظهری، ۱۹۵ ـ ۲۰۱ ـ نصیحة، ۵ ـ ۱۱ (متن عربی) و متن فارسی از ص ۵۲ به‌بعد.

۲ـ نصیحة، ۹ ـ ۱۰ (متن عربی) ـ ۵۲ ـ ۵۳ ـ (متن فارسی).

۳ـ مستظهری، ۱۹۵.

۴ـ میزان ـ ۳۰/۳۳.

جمع میان آب و آتش غیرممکن است. وقتی آدمی می‌تواند به این «انتخاب» دست یازد که نسبت به‌خطرات دنیا وسعادت آخرت معرفت کافی داشته باشد. درچنین‌حالتی طبیعةً «انتخاب» خود به‌خود انجام می‌گیرد، «زیرا با ترك معشوقهٔ یکشبهٔ دنیا ، سعادت ابدی دنیای دیگر تأمین است» و «رهاکردن هزار چیز دربرابر یك‌چیز، عقلایی نیست. اما ترجیح هزار چیز بـه یك‌چیز ناپایدار ازعهدهٔ تشخیص هـر عقل سلیمی ساخته است»[۱]؛

اصل سوم ــ امام که نمایندهٔ خدا در این دنیاست، رسالت عمده‌اش اصلاح آدمیان است ولی «آنکس که به اصلاح اهالی مملکتش قادر نباشد، هرگز به‌اصلاح جمیع آدمیان قادر نخواهد بود و نیز هیچ کس نتواند ساکنین مملکتش‌را اصلاح کند پیش‌از آن‌که اهل منزلش را اصلاح نکرده باشد وکسی تواند اهل منزلش را اصلاح کند که قبلاً خود را

۱ــ مستظهری، ۱۹۸.

این مطلب در نصیحة‌الملوك به‌عین عبارت چنین آمده است:

«و بـدان ای سلطان عالم کـه راحت دنیا روزی چند است وآن نیز منغص و به رنج آمیخته . و سبب آن راحت جاودانه که باقی خواهد بودن در آخرت فوت خـواهد شدن و آن پادشاهی بی‌نهایت است. پس بر عاقل آسان بود روزی چند صبر کردن برای آسایش جاویدان ؛ که اگر کسی معشوقه‌یی دارد و او را گـویند اگر امشب پیش معشوقه شوی ، نیز هـرگز او را باز نبینی ؛ و اگر امشب صبر کنی ، هزارشب او را به‌تو تسلیم کنیم بـی‌رنج و بی‌خطر ، اگرچه عشقی عظیم بـود صبر یك شبه برای هزارشب آسان بـود و مدت دنیا هزاریك مدت آخرت نیست ، بل‌که بازان هیچ نسبت ندارد که آن بی‌نهایت است و درازی آن دروهم نیاید» ص ۵۴ ــ ۵۵ . (چاپ ۱۳۵۱). مترجم.

اصلاح کرده باشد».[۱]

تحقق اصلاحات غیرممکن است مگر آن‌که امام برشرع وعقل تکیه کند و بر خشم وهواهای خویش چیره شود). امام بسان سایر افراد باید هوای نفس‌را سرکوب‌کند ولی از این نکته غافل نباید شد که شرط خدمت خدا، سلامت بدن است. بنابراین وی به‌حفظ سلامت و رفع نیازهای جسمانی موظف است بدان شرط‌که بدن را فرماندهٔ خویشتن نکند؛[۲]

اصل چهارم ـ امام که قدرت را در اختیار دارد باید مثل سایر افراد بداند که آدمی ازصفات ملکیه و بهیمیه ترکیب شده و انسان حدوسط ملك و انسان قرار دارد. به‌فرشتگان شبیه است زیرا صاحب علم است، خدا را عبادت می‌کند و به‌طور کلی می‌تواند واجدکلیهٔ تقواها شود. به‌عکس‌از جهت دیگر، به لحاظ شهوت، غضب، کینه ونظیر آن‌ها به‌حیوانات شباهت دارد.[۳] بنابراین آدم پرهیزگار می‌تواند روزی به دنیای فرشتگان بپیوندد و آدمی‌که از هواهای نفسانی خویش تبعیت کند، به دنیای حیوانات خواهد پیوست. البته در این دنیا، آدمی‌هیأت وجنبهٔ ظاهری‌خویش‌را حفظ‌می‌کند، اما دردنیای‌دیگر که کیفیت برهیأت مقدم است، انسان به‌شکل همان حیوانی درمی‌آیدکه در این دنیا، صفات او را درخود جمع کرده است.[۴]

۱ـ مستظهری، ۱۹۸.

۲ـ مستظهری، ۲۰۰.

۳ـ مستظهری، ۲۰۱.

۴ـ مستظهری، ۲۰۱.

اصول کردار: اولین وظیفه امام وسلطان وامیر و اصولاً هرفردی، داشتن ایمان است . ایمان عبارتست از معرفت واعتقاد . مرکز ایمان قلب است که توسط سایر اعضای بدن در اعمال و افعال آدمی تظاهر می کند. اعمال‌وافعال مذکور که نشانهٔ استحکام وعمق ایمانند به‌سهم خود به‌تقویت ایمان کمك می نمایند .[۱] حسن عمل رئیس جامعه ، قبل از هرچیز منوط به درجهٔ اطاعت ازخداوند است. اطاعت از خدا یعنی انجام فرایض که وی واجب فرموده و اجتناب از اموری که ممنوع فرموده است . رعایت عدالت نسبت به‌مردم نیز جزو اطاعت خداوند به‌شمار می‌رود. زیرا اگر خدای نسبت به‌حق خود بخشاینده است ، درعوض از تجاوز به‌حقوق مخلوقاتش به‌سختی درمی‌گذرد.[۲] به نظر غزالی ، امام یا سلطان با رعایت و اجرای ده اصل زیر می‌توانند وظایف خود را به‌طریق صحیحی به‌انجام رسانند:

۱- «آن‌که در هر واقعه‌یی که پیش‌آید ، تقدیر کند که او رعیت است و دیگری والی وهرچه به‌خود نپسندد ، هیچ مسلمان را نپسندد؛ واگر بپسندد غش وخیانت کرده باشد در ولایت».[۳] به‌علاوه مؤمنین اعم از رئیس و مرئوس یکی هستند و همه باید در تحمل سنگینی مبارزه و حیات شرکت کنند . چنان‌که « روز بدر رسول صلوات‌الله علیه در سایه نشسته بود. جبرئیل علیه‌السلام بیامد،گفت تو درسایه و اصحاب درآفتاب چگونه بُود. بدین‌قدر با وی عتاب کرد....»؛[۴]

۱- مستظهری، ۱۹۵ - ۱۹۸ - نصیحة ، ۵ - ۱۱ (متن عربی).

۲- نصیحة، ۱۲ (متن عربی).

۳- نصیحة، ۴۶ (متن فارسی).

۴- مستظهری، ۲۵۲ - نصیحة، ۴۶.

۲ـ رئیس مطلوب اوست که «همیشه تشنه باشد به‌دیدار علمای دین وحریص بود برشنیدن نصیحت ایشان و پرهیز کند از دیدار علمای حریص بر دنیا که او را ثنا و دعا گویند وعشوه دهند وخشنودی او طلب کنند تا ازآن مردار حرام که در دست وی است چیزی به مکر وحیلت بدست آورند».[1] علمایی‌را که غزالی به‌عنوان شاهد نام می‌برد همگی از زهاد ، عباد وصوفیانند . در میان آنان فقیه به‌چشم نمی‌خورد . فی‌المثل از شقیق‌بلخی وفضیل‌بن‌عیاض یاد می‌کند که هارون‌الرشید ازآنان راه می‌جسته است ونیز ازمحمدبن‌کعب قرظی اسم می‌برد که عمربن‌عبدالعزیز از وی درمورد عدالت‌وسایر مسائل‌راهنمایی طلبیده است؛[2]

۳ـ امام عادل «انتظار ارباب حاجات را بر درگاه خویش حقیر نشناسد و ازآن‌خطر حذرکند و تا مسلمانان‌را حاجتی بود به‌هیچ عبادات‌نوافل مشغول نشود ، که گزاردن حاجات از همه نوافل فاضل‌تر است»؛[3]

۴ـ سلطان‌نیکورفتار اوست که «خویشتن‌را عادت‌نکند [کذا] که به‌شهوات مشغول شود ... جامه‌های نیکو پوشد و طعام‌های خوش خورد، بل بایدکه درهمه‌چیزها قناعت کند [که] بی‌قناعت عدل ممکن نشود».[4] عمر خلیفه ثانی که فقط دوجامه داشت : یکی برای منزل و دیگری برای مجلس، وقتی‌کره وگوشت‌را با هم درسفر گذاشت مورد انتقاد سلمان فارسی واقع شد.[5]

۱ـ نصیحة، ۲۷.

۲ـ مستظهری، ۲۰۲ ـ نصیحة، ۲۷ به‌بعد.

۳ـ مستظهری، ۲۰۳ ـ نصیحة، ۲۷.

۴ـ نصیحة، ۴۸.

۵ـ مستظهری، ۲۰۳.

۵ـ صاحب قدرت مثل بقیه افـراد ، مکلف به انجام عبادات واجب است . اما تکلیف وی‌از دیگران‌سنگین‌تر است. وی نه‌تنها باید نماز و روزه وحج را انجام دهد، بلکه علاوه‌بر این، باید از طریق خدمت به مردم درنهایت تواضع وعدالت ورحم وعطوفت، خدای‌را عبادت وطاعت کند . امام و سلطانی راکه بدین‌طریق از عهده تکالیفشان بـرآیند، درآخرت بهترین پاداش‌ها را دریافت می‌کنند ، به‌عکس چنانچه از انجام وظایف خویش سرباز زنند ، در دنیای دیگر به عذابی‌گـرفتار خواهند شد که بعداز عذاب خاص کفار اشد عذاب است؛[1]

۶ـ «آن‌که همه‌کارها تا تواند به رفق کند نه به‌درشتی».[2] دراین مورد امثلهٔ بسیاری از رویهٔ اسلاف وجود دارد . مثلاً وقتی هشام بن عبدالملك خلیفه اموی از ابوحازم که یکی از اعاظم علمای زمان بـود پرسید : «تدبیر نجات‌چیست درکار خلافت . گفت آن‌که هر درمی که ستانی از جایی ستانی‌که حلال بود و به جایی نهی که به‌حق بود»؛[3]

۷ـ «آن‌که جهد کند تا همه رعیت ازوخشنود باشند با موافقت‌شرع بهم.... و بایدکه والی بدان غره نشود که هرکه بدو رسد او را ثنا گوید ، تاپنداردکه همه رعیت ازو خشنودند، وآن همه ازبیم بود، بل بایدکه معتمدان‌را فرا کند تا [نیك] تجسس کنند واحوال وی‌ازخلق بپرسند، که عیب خـویشتن از زبـان مردمان بتوان دانستن».[4] ولی به‌هرحال این‌امر پذیرفتنی نیست که حاکم به‌منظور جلب‌رضایت اتباعش‌قواعد

۱ــ مستظهری، ۲۰۳.

۲ــ نصیحة، ۴۹.

۳ــ مستظهری، ۲۰۵ ــ نصیحة، ۴۹.

۴ــ نصیحة، ۵۰.

ومقررات شرعی را نقض نماید.[۱]

۸ـ امامت وسلطنت اگر خطراتی دربر دارد از مزایای دنیوی و اخروی عاری نیست . چنانچه امام شرایط مربوط به امامت را بپذیرد و قواعدآنرا رعایت کند ، مردم را به‌سوی سعادت رهبری کرده است. به‌عکس ، چنانچه قدرت خود را به‌قدرت مطلق‌العنانی تبدیل کند ، جامعه به سوی شقاوت رهنمون شده است. بدین‌جهت ضروراست که امام بخوبی وکمال از قواعد شرعی آگاهی داشته باشد؛[۲]

۹ـ امام نه‌تنها باید ازعلمای معاصرش استرشادکند، بلکه باید ازاقوال علماء ائمه پیشین به‌خصوص خطابه‌های‌خلفای اربعه و نیز نصایحی‌که مردان خدا به امرای هم‌عصرشان نموده‌اند استفاده کند . دراین زمینه ، غزالی به عنوان مثال برخی از مکتوبات و خطابات‌گذشتگان را در مستظهری‌آورده.[۳] بعضی مثل نامه عمر به ابوموسی اشعری به‌دوران راشدین مربوط‌است.[۴] بعضی‌دیگر به‌عصر اموی تعلق‌دارد ازآن‌جمله خطابه‌ایست‌که عبدالرحمن‌بن ابی بکر (متوفی به سال ۱۰۱ هجری) برای معاویه عنوان‌کرده است.

همچنین‌می‌توان‌از خطابهٔ شدید ابوحازم (متوفی به‌سال ۱۴۰ هجری) یاد کرد که در طی آن از سیاست اموی ، به‌خصوص از سیاست عبدالملك وپسرش سلیمان[۵] به‌شدت انتقاد شده‌است. از خلال خطابهٔ

۱ـ مستظهری، ۲۰۶ ــ ۲۰۸.

۲ـ مستظهری، ۲۰۸ ــ ۲۱۱.

۳ـ مستظهری، ۲۱۲ــ۲۲۰.

۴ـ مستظهری، ۲۱۲.

۵ـ مستظهری، ۲۱۵ ــ۲۱۷ــ اشارتی‌که غزالی در نصیحةالملوك به‌امویان←

مذکور می‌توان نظرغزالی را نیز نسبت به‌نظام اموی استنباط نمود.

از عباسیان، خلیفه مهدی ذکر شده که مورد خطاب و نصیحت صالح‌بن بشیر (متوفی به‌سال ۱۷۲ یا ۱۷۶ هجری) شاگرد حسن بصری واقع‌شده و نیز از [هارون]الرشید اسم‌برده شده است. خلیفه‌مذکور، مورد انتقاد کسانی نظیر شقیق‌بلخی (متوفی به‌سال ۱۹۴ هجری) و فضیل‌بن‌عیاض (متوفی به‌سال ۱۸۷ هجری) قرارگرفته است؛[1]

۱۰ـ دیگر اینکه امام باید حلیم‌النفس باشد. دراین باب غزالی ازخصیصهٔ عمدهٔ معاویه الهام‌گرفته و آن را درنظریهٔ سیاسی خویش واردکرده است. امام باید بتواند بر خشم خویش چیره شود و نیز قادر به‌عفو وبخشایش باشد. زیرا عفو یکی ازوسایل حکومت است. سلطان به‌طورکلی آدم مغرور وانتقامجویی است. از این‌جهت، اگر وی بتواند بر غضب‌خود غالب آید به‌پیامبران و اولیاء نزدیك‌شده و اگر غضب براو غالب آید، به‌حیوانات نزدیك شده است. در این‌جا نیز غزالی مثالهای متعددی می‌آورد. از عیسی، محمد، زین‌العابدین و زهادی نظیر مبارك‌بن‌فضال‌بصری (متوفی به‌سال ۱۶۴ هجری) شاگرد حسن بصری یاد می‌کنند. مبارك موفق شد منصور را از تصمیمی که درحالت غضب اتخاذکرده بود، بازگرداند.[2]

→ می‌کند همگی جنبهٔ انتقادی ندارند. فی‌المثل عبدالملك خلیفه آباد کننده معرفی شده که اتباعش از وی تبعیت می‌کرده‌اند (ص ۶۰)، درعوض از سلیمان‌بن‌عبدالملك به‌عنوان خلیفه عیاش وخوشگذران یاد شده. (ص ۶۰) به‌عکس ازعمربن‌عبدالعزیز به‌عنوان خلیفهٔ متقی که اثر نیکویی بر روی اتباع خویش گذاشته، تجلیل شده است (ص ۶۱).

۱ـ مستظهری، ۲۱۳ و ۲۱۷.

۲ـ مستظهری، ۲۲۰ ـ ۲۲۵ ـ نصیحة، ۲۵ ـ ۲۸ (متن‌عربی).

بهترین نتیجه‌ای که از بیان و تشریح قواعد فوق مـی‌توان گرفت همانست که غزالی در نصیحةالملوك آورده است . و پیش از آن ، در کتب دیگرش بـه ویژه در مستظهری و در احیاء بـدان اشارت شده است .[۱] نتیجه آن‌کـه، امام قبل ازهرچیز باید عدالت را موردتوجه قـراردهد و از هرگونه بی‌عدالتی نسبت به‌اتباع خویش بپرهیزد. به‌علاوه امام باید مراقب باشدکه عمال و نزدیکان و نمایندگانش به‌مردم اجحاف وتجاوز نکنند .

امام وسلطان به اجرای عدالت توفیق نمی‌یابند مگر آن‌که آن را نسبت به‌شخص خـویش اجراء کـرده باشند . به‌عبارت دیگر ، اینان بـاید عقل‌راکه تنها محکی است‌که می‌تواند از واقعیت نهفته اشیاء پرده بردارد میزان عمل‌خویش قراردهند وشیفتهٔ جذابیت ظاهری امور نشوند. ولی عقل نیز محتاج به‌کمك ویاری است . عقل به‌تنهایی قادر نیست‌که برای زندگی اجتماعی مقررات و محرمات لازمه را وضع نماید . دراینجا شرع به‌کمك عقل می‌آید . بنابراین امام وسلطان بـاید شرع را بشناسند . شناخت شرع مستلزم توسل به‌علمای شرع‌است. زیرا بعدازانقطاع‌نبوت،علماء امانت‌داران شرع‌ند . اینانندکه بایدآن را به دیگران تعلیم دهند ، تفهیم و منتقل‌کنند .

پنجم . علمای شرع :* بعدازخلفاء ، سلاطین وسایر صاحبان‌قدرت، علمای‌شرع دومین‌قشر بزرگ اجتماعی‌را تشکیل می‌دهند. اینان همچنان‌که درحدیث آمده است ، ورثهٔ پیغمبرند.[۲] درطبقه‌بندی ارزشها ، مقام علماء ،

۱ـ نصیحة، ۲۳ و ۱۴۴ ـ ۱۵۴ (متن عربی) درمسأله ارزش ومقام «عقل» مقایسه‌کنید با مستصفی، یکم، ۲ ـ ۳.

* ـ از اینجا تـا ابتدای فصل ششم کتاب حاضر معادل است بـا باب ششم احیاء ، ترجمه فارسی ، یکم، ۱۷۴ به‌بعد تحت‌عنوان : «درآفات علم وبیان علامات علمای آخرت وعلمای بد». مترجم.

۲ـ احیاء، یکم، مستظهری، ۲۰۲ ـ نصیحة، ۱۸ (متن‌عربی).

حتی برمقام صاحبان قدرت سیاسی مقدم است. مگر آن‌که کسانی که قدرت را دراختیار دارند، خود، بسان خلفای راشدین عالم جامع‌الشرایط باشند. غزالی درنصیحة‌الملوك علت تقدم مقام عالم را برمقام سلطان بدین‌نحو بیان می‌کند که در میان آدمیان، دوطبقه افضل بر دیگرانند: طبقهٔ انبیاء و طبقهٔ سلاطین.[1] پس‌از رحلت پیغمبر و انقطاع دائم نبوت، رسالت انتقال محتوای وحی (وصیت)، تشریح آن بـرای نسلهای بعدی و زنده نگاه‌داشتن آن، در وظیفهٔ علمای شرع است. از این‌جهت، برای شناخت قواعد شرع، کلیهٔ اعضای امت از رئیس گرفته تا افرادی که‌در قشرهای پایین اجتماع قرارگرفته‌اند، به راهنمایی علماء نیازمندند. بنابراین خدمت علماء برای حیات اجتماعی خدمتی‌است ضرور، ولی‌عده علمایی که‌برای ادای این مهم واجد خصایص وشرایط لازم باشند، بسیار قلیل و اندك است. همان‌طورکه درپیش دیدیم، غزالی درتمام طول حیات و درکلیه نوشتجاتش، علیه ارتشاء وفساد علماء به‌طور خستگی‌ناپذیری جنگیده است. وی درمقابل علمای‌فاسدکه اکثریت این‌طبقه‌را تشکیل‌می‌دهند، ازعلمایی تمجید وحمایت‌می‌کندکه قبل‌از آن‌که به اصلاح تودهٔ مـردم و صاحبان قدرت برآیندخویشتن را اصلاح نمایند. درضمن درکتاب‌احیاء، غزالی به‌مقایسهٔ علمای‌خوب‌وعلمای بد می‌پردازد.[2] منتهی نظر واقعی و قضاوت قطعی غزالی دربارهٔ علماء و خصایل اخلاقی وعلمی آنان و رسالت اجتماعیشان، وقتی روشن میشودکه بدواً ازآراء او درموردهمین‌مسأله که‌دربخشهای دیگراحیاء ونیزدرنصیحة‌الملوك ومستصفی عنوان‌کرده است، آگاهی یابیم.

۱ــ نصیحة، ۵۰ (متن عربی).

۲ــ احیاء، یکم، ۷۲ ــ ۷۳.

خصایل اخلاقی علمای صالح : غـزالی در آثـار خـود ، یك سلسلهٔ خصایل اخلاقی را عنوان می کند که همگی درجهت واحدی سیر می کنند. عالم قبل‌از هرچیز ، آدمی است که به‌متعلقات دنیوی بی‌توجه است. علم‌را به‌خاطر نفس علم و منحصراً برای جلب رضای خدا می‌جوید . وی نه‌تنها پی ثروت اندوزی نمی‌رود ، بلکه از کسب جاه و مقام گریزانست . زیرا کسب جاه ومقام از عشق بـه‌ثروت بسی خطرناکتر و زیانبخش‌تر است.[1] عـالم صالح ، همیشه در معیشت ، خوراك ، پـوشاك ، مسکن و اثاث حد اعتدال را رعایت می کند و از زیاده‌روی و افراط مـی‌پرهیزد.[2] وی همیشه متواضع وخموش وبردبار است ، از بار رسالتی که بر دوش دارد غمگین ومتأثر است. ترس‌از خدا درحرکاتش، راه رفتنش، سخن‌گفتنش وخاموش ماندنش‌وحتی‌درنوع‌جامه‌اش متجلی‌است. به‌طوری که هرکس به‌وی‌نظاره کند ، بلافاصله متوجه ذات پروردگار می‌شود. سخنان سبك‌گفتن و خندهٔ بلندکردن ، شایستهٔ رفعت او نیست.[3]

عالم صالح ازمعاشرت با صاحبان قدرت اجتناب‌می‌ورزد ومداحی و تملق اقویا را نمی کند . از استقلال شخصیت خویش استفاده کرده و در مواقع لازم ، صاحبان قدرت را به‌تکالیفی که بر عهده‌شان گـذاشته شده ، فـرا می‌خواند . به‌مناسبت به‌وی اندرز مـی‌دهد یا از او انتقاد مـی کند.[4] عالم صالح ، تنها به‌کسب آن دسته از علوم می‌پردازدکـه برای خود او و دیگران مفید فایده باشند . وی از تحصیل علوم بـی‌فایده وبی‌بهاء اجتناب

۱ـ احیاء، یکم، ۵۳ ـ ۵۵.
۲ـ احیاء، یکم، ۵۸ـ ۶۰.
۳ـ احیاء، یکم، ۶۶ ـ ۶۸.
۴ـ احیاء، یکم، ۶۰ ـ ۶۱.

می‌ورزد.[۱] از بین کلیه علوم، خصوصاً به‌علومی توجه می کند که جنبهٔ عملی دارند (علم‌الاعمال) و ریشهٔ انحراف و فساد را استخراج می‌نماید . غزالی دراین‌باب ، به‌عنوان نمونه از حسن بصری یاد می کند «مردی که سخنانش ازهمه بیشتر به‌سخنان پیغمبر نزدیك‌است ورفتارش از همه نزدیك‌تر به‌رفتار صحابه است». غزالی سپس مـی‌گوید که علم‌الاعمال که از میان صحابه ، حذیفه به‌تخصص در آن اشتهار داشته‌است «درعصرما متروك مانده است».[۲]

دیگر این که عالم صالح بـا ارادهٔ مصمم ومستمر بـه‌معرفت باطن خویش می‌پردازد . هم‌چنان که امام علی گفته است : اسرار قـرآن را بهتر می‌توان از راه تعمق و گفتن ذکر کشف کرد تا از طریق تفسیر ظاهری .[۳] خصلت دیگرعالم صالح آنست که همان‌طور که قرآن دستورداده، آنچه را به‌دیگران تعلیم مـی‌دهد ، خود نیز عمل مـی کند تا برای دیگران سرمشق قرارگیرد.[۴]

شیوهٔ علمی عالم صالح: عـالم خـوب ، عالمی است کـه در تحصیل معارف ، تنها به متون و اقوال دیگران تکیه نکند . بلکه به بصیرت و فهم خویش نیز متکی باشد .[۵] زیرا فقط از شخص پیغمبر مـی‌توان در جمیع امور تقلید و تبعیت نمود و نه از اشخاص دیگر . ولی باید در نظر داشت کـه معنای تقلید از اقوال و افعال پیغمبر ، نفوذ در اعماق و اسرار اقوال و افعال مذکـور است . حتی تقلید از صحابه بـه این دلیل موجه است که اینان از نـزدیك شاهد اوضاع و احـوال نـزول وحـی و رفتار پیغمبر

۱ـ احیاء، یکم، ۵۸ ـ ۵۷.
۲ـ احیاء، یکم، ۶۸ ـ ۶۹.
۳ـ احیاء، یکم، ۶۳ ـ ۶۴.
۴ـ احیاء، یکم، ۵۵ ـ ۵۷.
۵ـ احیاء، دوم، ۳۸۷ ـ ۳۹۲ مقایسه کنید با میزان ۱۶۱/۱۴۶.

بوده‌اند.[1] درنظر غزالی ، هیچ‌چیز ارزش تجربه عینی را ندارد . به همین جهت وی نسبت به‌شیوهٔ علمایی که به‌متون اعتبار بیش ازاندازه می‌دهند، اظهار بی‌اعتمادی می‌نماید .

غزالی نسبت به‌متون بی‌اعتماد است زیرا آنها را «محادثات» می‌داند . یعنی چیزهایی که در عصر صحابه و جانشینانشان وجود نداشته و دراعصاربعدی به‌وجودآمده است. دراینجا غزالی رویه ابوبکر وعده‌ای دیگر از صحابه را مثال می‌آوردکه بدواً با جمع‌آوری (تصحیف) قرآن مخالفت‌کردند. زیرا معتقد بودندکه این‌کار را شخص پیغمبر نکرده است، بنابراین انجام آن مجاز نیست . تا این‌که عمر بالأخره پس از مباحثات زیاد و احتجاجات بسیار مبنی برآن‌که لازمهٔ جلوگیری از بروز شبهات بعدی، جمع‌آوری‌آیات قرآن درمتن واحد ومطمئنی است، موفق شدکه رضایت این‌دسته ازصحابه را جلب نماید.[2] انتقاد احمدبن‌حنبل نیز به‌مالك درمورد جمع‌آوری احادیث درکتاب موطأ به‌همین خاطر است که وی با این‌کار بدعتی گذاشته وکاری راکه صحابه نکرده‌اند ، او کرده است . غزالی معتقد است که دین از وقتی به‌ضعف‌گرایید که‌کتب کلامی تعدد یافت . می‌توان‌گفت‌که این عمل از میانهٔ قرن چهارم هجری آغاز شد.[3]

عالم خوب، درمقابل بدعت‌ها و آراء جدید، با مراقبت واحتیاط رفتار می‌کند ، ولو آن‌که اکثریت مردم به آن بدعت‌ها و آراء پیوسته باشند.عالم‌باید سدزمان‌را بشکافد وببیندمسائل‌درعصر صحابه به‌چه‌صورتی بوده‌اند . غزالی در احیاء مطلب زیر را به شیوه‌ای بیان می‌کندکه‌گویی

۱ــ مستظهری، یکم، ۲۶۰ ــ ۲۶۴.

۲ــ احیاء، یکم، ۷۰.

۳ــ احیاء، یکم، ۷۰.

راقم آن‌سطور، یکی از حنبلیان است. وی می‌نویسد: «اعلم واقرب اشخاص به‌حقیقت کسی است که رفتارش به‌رفتار صحابه شبیه باشد وطریقت اسلاف را خوب بشناسد».[۱] چون «غالب چیزهایی که امروزه مستحسن شمرده میشوند، در روزگار صحابه، منکر بوده‌اند». مثلاً ساختن مساجد پر زیب وزیور و صرف مبالغ هنگفتی در این‌راه، یا کوشش و وقتی که در راه یافتن لطایف وظرایف جدل به‌مصرف می‌رسد، اموری هستند که درعصر اول‌اسلام جزو منکرات شمرده‌می‌شده‌اند. وحال به‌خطاء، جزو وسایل تقرب به‌خدا به‌حساب می‌آیند.[۲] هم‌چنین، تغنی درقرآن و اذان و نیز وسواسی که در طهارت به‌کار برده می‌شود و بعضی برای زدودن پلیدی کوچکی از لباس خود، به‌هزار شیوه وحیله متوسل می‌شوند وحال آن‌که به‌هنگام خوردن‌وآشامیدن، هرچه به‌دستشان می‌رسد، می‌خورند و می‌نوشند، ـ این قبیل کرده‌ها نیز بدعت محسوب می‌شوند.[۳] درباب بدعت‌گذاری، غزالی شواهد تاریخی متعددی می‌آورد، منجمله این که وقتی مروان برای نماز عید فرمان داد منبری بر روی مصلی بگذارند، مورد انتقاد ابوسعید خدری واقع شد و ابوسعید استدلال می‌کرد که چنین کاری درعصر پیغمبر سابقه نداشته وشخص پیغمبر به‌هنگام صحبت با مردم، بر قوس یا عصایی تکیه می‌کرده است و منبری وجود نداشته است.[۴]

در پایان، غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که بدعت‌گذاری، از عدم اطاعت از حکومت خطرناك‌تر است. بدعت‌گذاری در واقع سقوط دادن

۱ـ احیاء، یکم، ۷۰.

۲ـ احیاء، یکم، ۷۱.

۳ـ احیاء، یکم، ۷۱.

۴ـ احیاء، یکم، ۷۱ ـ ۷۲.

حکومت است . خدا اگر عدم اطاعت از حکومت را ببخشاید از اقدام به‌سقوط آن چشم نمی‌پوشد.[۱]

عالم خوب ومسأله یقین: عالم خوب با رعایت سنت ومیراثی که اسلاف باقی‌گذاشته‌اند ، مسائل را با عقل نظری خویش سنجیده و همواره درصدد یافتن «یقین» است. یقین چه درمسائل نظری ازقبیل حکمت الهی و چه‌درمسائل عملی نظیر فقه و اخلاق ، سرمایهٔ دین محسوب می‌شود.[۲] یقین ازجنبه نظری، عبارت است ازانعطاف‌نفس به‌تصدیق به‌امری. پله اول مشی فکری «شك» و «رد» است. چنان‌که وقتی کسی دربارهٔ آدمی ازشما سوآل می‌کند که حتی هویت او بر شما مجهول است و از شما می‌خواهد بگوییدآیا خدا وی‌را مجازات خواهدکرد یانه؛ مسلم است‌که دراین مورد نه می‌توان جواب مثبت داد ونه‌جواب منفی.[۳] پله دوم «ظن» است . دراین مرحله ، آدمی به‌یکی‌از دو راه‌حل ممکن متمایل می‌شود ، بی‌آن‌که از انتخاب خود، اطمینان قطعی یافته باشد. مثلاً اگرکسی بپرسدآیا فلانی را خدا عذاب خواهد کرد و شما می‌دانیدکه شخص مورد بحث آدم متقی و صالحی است ، در این‌صورت می‌توان به دلیل ظاهر امر ، جواب منفی داد . ولی این امکان نیز وجود دارد که باطن عمل‌آن شخص با ظاهر آن متفاوت‌باشد وخداوند او را به‌دلیل واقعیت‌اعمالش‌که بر شما پوشیده‌است، مجازات کند.[۴]

مرحلهٔ بعدی، مرحله «اعتقاد» است. دراین مرحله، آدمی امری‌را

۱ــ احیاء، یکم، ۷۲.

۲ــ احیاء، یکم، ۶۴.

۳ــ احیاء، یکم، ۶۴.

۴ــ احیاء، یکم، ۶۴.

می‌پذیرد با اعتقاد به‌اینکه پذیرش وجه مخالف آن، غیرممکن است. ولی «اعتقاد» معرفت کامل وصددرصد مطمئن محسوب نمی‌شود. زیراممکنست پس از غور و بررسی، آدمی به این‌نتیجه برسد امری راکه پذیرفته است، امر یقینی نیست بلکه فقط امری است ممکن. غزالی خاطرنشان می‌سازد اکثریت قاطع کسانی‌که به دین گرویده‌اند در این مرحله از یقین جـای دارند. به‌همین‌نحو است وضعیت پیروان فرقه‌های مختلف کـه حقیقت را منحصر به‌فرقهٔ خود می‌دانند و تبعیت از بنیانگذار فرقه را ضروری‌می‌شمارند. باید گفت، این‌گونه گروندگی‌ها، منحصراً بر «سماعیات» بنا شده‌اند.[۱]

معرفت واقعی که زدایندهٔ هرگونه امکان شکی بوده و به‌یقین‌کامل منتهی شود، معرفتی است که از طریق «برهان» حاصل شود.[۲]

برای ایضاح مطلب، غزالی این مثال‌را می‌آورد که اگـر از آدم خردمندی پرسیده شود، آیا چیزی هست کـه ابدی وقدیم باشد، قطعاً وی بلافاصله نمی‌تواند به‌این سوآل جواب دهد. زیرا «قدیم» چیزی نیست که مثل خورشید قابل روؤیت باشد. به‌اضافه علم به‌این‌که «قدیم» وجوددارد، علمی نیست ازلی و قطعی شبیه علم به‌این‌که عدد دو بزرگتر ازعدد واحد است.[۳] معذلك، انبوه مؤمنان قائل به‌وجود «قدیم» می‌باشند و این امررا از لحاظ عقیدتی و دینی پذیرفته‌اند و وظیفه عالم واقعی آنست که ایـن اعتقاد را از مرحلهٔ اعتقاد سنتی به‌اعتقاد عقلی منتقل‌کند و از طریق برهان، به‌مرحلهٔ یقین مطلق برساند.

بداهت ضروری که همیشه اساس‌اینگونه استدلالاتست، یاازطریق

۱ــ احیاء، یکم، ۶۴.

۲ــ نگاه کنید به‌مستصفی، یکم، ۱۰ــ۵۵

۳ــ احیاء، یکم، ۶۵.

حواس حاصل می‌شود یا از طریق عقل و یا به‌وسیلهٔ تجربهٔ عینی. تواتر نیز ازاموری‌است که باید موردقبول عقل واقع شود. بنابراین درمسائل دینی نیز می‌توان به‌همان درجهٔ از یقین قطعی رسیدکه درمسائلی که در دسترس حواس یا عقل محض قرارگرفته‌اند.[1] در هرصورت سرچشمهٔ هر معرفتی، انعکاسی است از تجلی‌خدا.

درجهٔ یقین علماء باید از یقین دیگران بالاتر باشد. چون علماء نه‌تنها ازجنبهٔ نظری رسالت توضیح وتشریح شرع را برعهده دارند، بلکه عهده‌دار اجرای قواعد شرعی‌نیز هستند. یقین باید درعالم به‌درجه‌ای نفوذ کرده باشدکه یك فکر درجان‌کسی‌که به‌حقیقت آن فکر اعتقاد پیدا کرده است. درغیر این‌صورت مثل او به‌مثل آدمی شبیه است‌که به‌مرگ «یقین» ندارد. درحقیقت، دراینجا یقین‌نداشتن این‌شخص به‌مرگ بدان‌معنی‌نیست که وی به‌مردن خودایمان نداشته‌باشد، بلکه رفتار وکرداروی طوری‌است که گویی هرگز نخواهد مرد. ازاین‌رو، وی تکالیف دینی خودراکه‌آدمی را برای سفر مرگ و محاکمهٔ الهی‌آماده می‌کنند، رها می‌کند.

خلاصه‌آن‌که یقین به «بدنهٔ درخت تنومندی می‌ماندکه به‌شاخه و برگ و میوه تقسیم می‌شود».[2] از یقین به‌وحدانیت خدا و به وجود خالق قهار، نظریه علیت نتیجه می‌شود و واسطه‌ها از بین می‌روند وآدمی یقین پیدا می‌کند خداست که رزق هر کسی را تعیین می‌کند و انسان باید به‌خداوند توکل کامل داشته باشد.[3] هم‌چنین، یقین به این‌که خدا عمل خوب را پاداش وعمل بد را جزا می‌دهد، هرچند این‌اعمال‌کوچك وناچیز

۱ــ مستصفی، یکم، ۴۴ــ۴۹

۲ــ احیاء، یکم، ۶۵.

۳ــ احیاء یکم، ۶۶.

باشند ، آدمی را به‌یقین دیگری هدایت می‌کند که عبارتست از این‌که اطاعت از پروردگار به‌سعادت اخروی و عدم اطاعت از او به‌شقاوت‌ابدی می‌انجامد.[۱] و نیز یقین به‌این مطلب که خدا به‌بطن افکار و حقیقت اعمال آدمیان آگاهست، به این‌یقین منتهی می‌شود که آدمیان نه‌تنها باید حسن‌عمل داشته باشند، بلکه باید درباطن خویش‌نیز، ـ نیت خیر ـ داشته باشند.[۲]

رسالت و نقش علمای‌شرع: علماء در جامعه نقش های مهم و متعددی ایفاء می‌کنند که اهم آنها بدینقرار است : نقش اول علماء انتقال شفاهی (روایت) اصول شرع یعنی قرآن و سنت است . علماء باید به‌خصوص مراقب باشند که روات متون، علاوه برشرط اسلام وتکلیف (بلوغ‌شرعی) واجد شرط عدالت و دقت نظر نیز باشند.[۳] نقش‌دوم علماء تفسیرقرآنست بر اساس احادیث و سنن. امر تفسیر قرآن باید به تفاسیر پیشین و به‌ویژه تفسیر عبدالله‌بن عباس توجه شود. ولی‌تفسیر قرآن، نقل تفاسیر قبلی نیست. بلکه مفسر باید باتوجه به‌اوضاع واحوال عصرخویش، نظرشخصی‌خودرا نیز بیان کند. چه بسا آن نظرحاوی‌معانی‌جدیدوتازه‌ای‌باشد.[۴] علاوه بر نقش‌های مذکور، علماء که حافظ ومفسرشرعند وشرع بدون وجودآنان، فعلیت‌پیدا نمی‌کند، مشیران امت نیز هستند. اینانند که به‌کلیه اعضای امت از رئیس گرفته تا افراد عادی، راه می‌نمایانند. علماء درمیان راه‌حل‌ها واستدلالات، به‌سطح فکری وعلمی اشخاص توجه می‌کنند. بانخبگان به‌همان‌قسم سخن

۱ـ احیاء، یکم، ۶۶.

۲ـ احیاء، یکم، ۶۶.

۳ـ مستصفی، یکم، ۱۵۵-۱۶۲

۴ـ احیاء، یکم، ۲۶۵ـ۲۶۴ـ۲۶۰

نمی‌گویند که با عوام.[۱]

از آنجاکه علماء، مشیران جامعه‌اند، حق صدور فتوی دارند. ولی امر فتوی امری است خطیر که عالم واقعی بدون بررسی دقیق مسأله به‌صدور آن مبادرت نمی‌ورزد. زیرا هیچ‌چیز بدتر از آن نیست که عالم فتوایی صادر کند که برتحقیق و تفحص وی مبتنی نباشد. برحسب یکی از احادیث، سه‌گروه از حق صدور فتوی محرومند: امراء یعنی کسانی که فرمان می‌دهند، ـ عمال یا کسانی که مأمور اجرای فرمان‌اند و متکلفان یعنی اشخاصی که به منظور ومقصود خاصی فتوی می‌دهند.[۲]

برای فتوی دادن، علماء نباید منتظر بنشینند که مورد سؤال قرار گیرند، بلکه درمواقعی که ضرور می‌بینند باید رأساً به‌راهنمایی و نصیحت بپردازند. چنانکه پیغمبر بر این امر سفارش نموده و گفته است که دین عبارتست از اصلاح برادرانه و تبادل‌نظر.[۳] بهمین‌نحو، علماء باید به‌شیوهٔ اسلاف به‌وظیفهٔ امر به معروف و نهی از منکر عمل نمایند و بی‌آن‌که از اطاعت حکومت سرپیچی کنند، با شهامت نسبت به رویه سلطانی که از مقررات شرعی متابعت نمی‌کند، اعتراض کنند.[۴]

نقش عالم در جامعه، به‌نقش «شیخ» یا «مرشد» ربـاط می‌ماند که رهبری معنوی افراد را به‌عهده دارد. مهمترین و ارزنده‌ترین نقش عـالم، تعلیم دادن و آموزاندن است. چون همان‌طور که درحدیث‌آمده، آموختن وآموزاندن دو وظیفه اولیه انسانی در برابر خداست.[۵]

۱ـ الجام، ازصفحه سه ببعد.
۲ـ احیاء، یکم، صفحات ۱۶و۶۱ـ۶۳.
۳ـ احیاء، دوم، ۲۶۹.
۴ـ احیاء، دوم، ۲۹۴ـ۲۹۸.
۵ـ احیاء، دوم، ۲۹۹ـ۳۰۰

بنا بر این، می‌توان گفت در نظر غزالی ـ تعلیم ـ رسالت اصلی علماء است. تعلیم در بعد دینی و در بعد مادی. از این جهت، نظریه غزالی در این باب با نظریهٔ باطنیه که غزالی آنها را «تعلیمیه» یعنی طرفداران «تعلیم» می‌خوانند، تفاوت زیادی ندارد. منتهی، به‌شیوه‌ای که تعلیمیه درجلب افراد به‌کار می‌برند، اعتراض دارد. به دنبال بغدادی، غزالی در همان صفحات اول کتاب مستظهری به تشریح «حیله» های باطنیان می‌پردازد و نحوهٔ عمل دعاة را درخصوص عضوگیری شرح می‌دهد.

باطنیان وقتی شکارشان را به دام انداختند، سعی می‌کنند در او، نسبت به‌کلیه عقایدش شك ایجاد کنند و این مرحله، یکی ازمراحل اصلی آماده کردن و تربیت عضو جدید به‌شمار می‌رود. بعد از مرحلهٔ «تشکیك» وشست‌وشوی‌مغزی، مرحلهٔ تبلیغ یا«دعوت» قراردارد.[1] مراحل بعدی ادامه همین مرحله‌اند. هنگامی که شخص براثر تبلیغات اولیه، به‌حدکافی مستعد شد، او را با اصول اساس مکتب خویش آشنا می‌سازند. اهم این اصول عبارتند از: قبول‌تعلیم امام معصوم، پذیرش این‌مطلب که تعلیم جدید مشابه تنزیل است و من‌بعد، تعلیم مذکور اساس عقیدتی است وبالأخره رجوع به‌نمایندگان امام برای فهم بیشتر مسائل و توضیح آنها. همان‌طور که در بالا گفته شد، نظریه غزالی‌دراین‌باب تفاوت خیلی‌زیادی با نظریه تعلیمیه‌ندارد. منتهی، وی اساس تعلیم را بر اصول سنت قرار می‌دهد ونه‌برامام معصوم و به‌خلاف تعلیمیه که برای دعاة تشکیلات اداری منظم و دقیقی در نظر گرفته‌اند، غزالی درمورد علماء قائل به‌چنین تشکیلاتی نیست. ولی او نیز بسان تعلیمیه به‌اصل «تشکیك» معتقداست، به‌طوری که درمنقذ دریچهٔ دل‌را می‌گشاید و اعتراف می‌کند که خود نیز در مرحله‌ای ازحیات، دچار شك

ـــــــ

۱ـ مستظهری، ۳۲ـ۲۱ـ منقذ، ۱۱۱/ ۴۷.

عقیدتی شده، دردکشیده و رنج برده است. حال غزالی دراثر آن‌تجربه، سعی داردکه نسبت به‌ارزش و اعتبار دنیا، خوشی‌ها و نیز مصیبت‌های‌آن، سراب‌ها و هم ورطه‌هایش شك ایجادکند. تا پس ازآن، بتواند فرد را از جهان ظاهر برکند و به‌عالم یقین و حقایق ابدی هدایت‌کند. وی نیز برای وصول به‌یقینیات و حقایق ابدی، رهبر معصوم و عاری ازخطائی‌می‌جوید. این رهبر، امام معصوم نیست ، بلکه شخص پیغمبر است. زیرا فقط نظر و سرمشق پیغمبر را می‌توان با ایمان کامل پذیرفت . چون نظر و عمل او ، به‌طور مطلق، سرچشمهٔ خوبی و سعادت و رستگاری جاوید است.

فصل ششم

هدف سیاست

بنابر آنچه گفته شد، هدف سیاست چه در زمینهٔ حکمت الهی وچه درمبحث فقه‌وحقوق عبارتست ازتأمین سعادت انسان. سعادت انسان‌دوجنبه دارد: جنبهٔ‌دنیوی وجنبهٔ اخروی. سعادت‌دنیوی‌برخورداری ازاموری‌است نظیر سلامتی، خانواده، مال‌واشکال‌مختلف‌احترام وارزش‌اجتماعی. سعادت اخروی عبارتست از رستگاری و تمتع از لذات پاك و خالص بهشت و بالاخره در مرحلهٔ آخر، رؤیت آفریدگار.

هیچکس منکر آن نیست که انسان باید در این‌دنیا، امنیت جانی، خانوادگی، مالی‌ودینی داشته باشد. ولی این دنیا بالنفسه، هدف‌غایی نیست که آدمی بتواند امیدوار باشد جاودانه درآن خواهد ماند. دنیا، وطن واقعی‌آدمی نیست. گذرگاهی است، مرحله‌ای‌است برای تهیه مقدمات سفر اصلی. بنابراین اگر هدف سیاست منحصراً کسب مال، افتخار وقدرت باشد، ـ جامعه محکوم به نابودی‌است. اگر ارضای تمایلات دنیوی، اصل

و غایت عمل انسانی قرارگیرد ، در این صورت جامعه‌ای به‌وجود خواهد آمد منحرف، مغرور وجاهل. چنین جامعه‌ای، حتی پیش از رسیدن موعد محاکمهٔ الهی، درهمین دنیا، خود به‌خود، متزلزل‌ونابود میشود. جامعه‌ای که خود، ـ هدف ـ خود است، جامعه‌ای است بت‌پرست .

به عکس ، مدینهٔ فاضله ، یعنی جامعه‌ای که براساس دین و عقل استقرار یافته باشد، هدف دیگری نمی‌تواند داشته باشد جزهدایت اعضای خود به‌سوی سعادت‌غایی. چنین جامعه‌ای شبیه انجمن یا «طریقت» وسیع یارانی است که هریك ازآنان ، درجایی که خداوند برایشان مقرر داشته ، مستقر شده وهمگی باهم، همکاری نموده و فعالیت های جسمانی ، دینی و اخلاقی خویش را بر پایهٔ اصول اعتقادات واحد، به‌سوی جهت واحد ، یعنی تهیه وحصول سعادت ابدی متوجه میسازند.

به منظور وصول به این مقصد، اعضای جامعهٔ اخیر ، باید امور سه‌گانه زیر را در نظر داشته باشند : از خدا اطاعت کنند ، از منکرات و محرمات بپرهیزند وخصایل وشرایط اخلاقی مقرر در شرع را تحصیل و به موقع اجراءگذارند .

اول. اطاعت پروردگار*: اولین تکلیف‌آدمی ، اطاعت خداست . اگر خدا عالم را آفریده و قانونی مقرر داشته ، برای آنست که اطاعت و عبادت شود. در برابر حاکمیت مطلق «ربوبیت» خداوند ، اطاعت محض « عبودیت » مخلوقات قرارگرفته است و معنای عبودیت آنست که آدمیان خدای را چه دراعمال وچه‌درافکار، رب‌وحاکم منحصر به‌فرد خودبدانند.[1]

* این قسمت تا ابتدای « نماز » به طور کلی معادل « شرح عجایب دل » نخستین کتاب از ربع مهلکات است. احیاء، ترجمه فارسی، ربع مهلکات.

۱ ــ ابن تیمیه همین سخن را در رسالة فی‌العبودیه آورده است. به‌صفحات ۱۸۸، ۱۹۹ و ۶۳۵ Essai رجوع کنید.

غیر ازعبودیت، شکل دیگری از اطاعت متصور نیست. اطاعت از رئیس سیاسی ، تنها وقتی معتبر و جایز است که در رابطهٔ مستقیم با اطاعت خدا باشد. ازاین مطلب، نتایج مهمی ناشی می‌شود. نتیجهٔ اول آن که درصورت عدم رعایت شرع ، اعضای جامعه می‌توانند علیه رئیس جامعه ، بشورند و انقلاب کنند. نتیجه دوم آن که، دولت می‌تواند به دین تکیه کند و حکومت مطلقه به وجود آورد و دین را وسیله‌ای قرار دهد برای سرکوب کردن اعتراض ومقاومت مردم. نتیجه سوم آن که چون رئیس دولت باید دررابطهٔ مستقیم با خدا باشد ، بنابراین امکان حق انتقاد برای افراد باقی است . از این‌رو، نظریه فوق می‌تواند اساس اصلاح اخلاقی جامعه قرار بگیرد.

اطاعت ازخدا ، حتی قبل از عبادت ، مستلزم معرفت به اوست . دیدیم که نقطهٔ حرکت «عمل» ، معرفت است و «معرفت» به نوبهٔ خود در قلب حالی ایجاد می کند که آن «حال» سبب اطاعت اعضاء وفعلیت «عمل» می‌شود. غزالی ازاین امرچنین نتیجه‌می‌گیرد که بنابراین برجمیع اعضای امت ، از رئیس گرفته تا مروؤس ، فرض عینی است که اصول اعتقادات دین را به‌کمال ودرستی بدانند و بدان معرفت پیداکنند . زیرا یك جامعهٔ پرهیزگار ، جامعه‌ای‌است که اعضای آن مؤمن باشند.

معرفت خداوند: معرفت خدا درجاتی دارد . در درجهٔ پایین ، معرفت انبوه کسانی است که از راه تقلید و همرنگی با جامعه ، ایمان آورده‌اند . این دسته از مردم ، همواره اعتقادات غالب محیط خود را می‌پذیرند و به‌خود زحمت تحقیق و بررسی نمی‌دهند.[1] در درجهٔ وسط ، معرفت اهل کلام است که ایمانشان بر برهان و دلیل متکی است. محتوای ایمان این‌گروه با محتوای ایمان‌گروه اول فرق اساسی ندارد . چون اینان

۱ــ احیاء ، سوم، ۱۳.

نیز به همان اعتقادات انبوه مردم معتقدند ، منتهی به‌صورت ظریف‌تر.[۱] در درجهٔ بالا ، معرفت عارفین است کـه حد ایمان سنتی و ایمان عقلـی را می‌شکنند، به خدا معرفت شخصی وحسی پیدا می‌کنند ویقین‌را بی‌واسطه ومستقیم می‌بینند (مشاهده) . مع‌ذلك بایدگفت که عارفین با وجود رفعت درجهٔ معرفت‌شان نه باخدا «یکی»می‌شوند ونه به‌واقعیت ذات اومی‌رسند. بدیهی‌است بین معرفت عارفان ازیك‌طرف ومعرفت تودهٔ مردم و اهل‌کلام ازطرف دیگر ، وجه شباهتی وجود ندارد. ولی این دونوع معرفت وضع ضدین را ندارندکه درست درمقابل یکدیگرقرارگرفته باشند. بلکه‌معرفت عارفین ، ادامه و دنبالهٔ معرفت دو گروه دیگر است.[۲] غزالی برای ایضاح بیشتر به شیوهٔ همیشگی‌اش ، مثال می‌زند. دراین‌جا این مثال را می‌آورد که به سه‌طریق ممکن است از وجودکسی که درداخل خانه است ،آگاهی یافت .

طریقهٔ اول: قبول قول دیگری است . ولـی دراین طریق ، امکان خطا موجود است ، چون ممکن است گوینده اشتباه کـرده باشد یا آدم مورد اعتمادی نباشد. این‌درجه ازمعرفت معادل همان تقلید و پذیرش قول دیگری است . « معرفت عوام دراین حد قرار دارد . زیـرا عوام به همان چیزهایی عقیده پیدا می‌کنند که از پدرانشان ، مـادرانشان و اساتیدشان شنیده‌اند» . با وجود ضعفی که در این‌گونه معرفت مشهود است ، مع هذا ممکن‌است بهشت را برای‌آدمی تأمین‌نماید. اماکسانی‌که فقط به‌این‌درجه ازمعرفت رسیده‌اند، نمی‌توانند به‌قرب پروردگار نایل‌آیند. این‌چنین‌است حال یهودیان و مسیحیان که به‌اعتقاداتشان یقین‌کامل دارند وتصور می‌کنند

۱ـ احیاء ، سوم، ۱۳.

۲ـ احیاء ، سوم، ۱۳.

راهشان ، راه صحیحی است و حال آن که در اشتباهند.[۱]

طریقهٔ دوم : شنیدن صدای کسی است که در داخل خانه است و حکم بروجود او. در این جا، احتمال خطر کمتر است و لی باز امکان اشتباه وجود دارد، ممکن است صدا ازجای دیگر باشد و چنین تصور رود که از داخل خانهٔ مورد نظر می آید. اهل کلام دراین مرحله ازمعرفت قرار دارند.[۲]

طریقهٔ سوم : ورود به خانه و مشاهده عینی شخصی است که در آن جا هست. این نـوع معرفت ، معرفت حقیقی و مشاهده یقینی است . مثل معرفتی است که صدیقین به خدا دارند. معرفت اینان به حدیست که «گویی خدارا می بینند» . غزالی متذکر می شود که « این گونه معرفت دربرگیرندهٔ معرفت عامهٔ مردم و معرفت اهل کلام است . منتهی احتمال خطا در آن وجود ندارد».[۳]

سه نوع معرفت فوق، دارای نقاط مشترکی هستند. موضوع هرسه آن ها ، عبارت است از پذیرش وحدانیت خداوند، اعتقاد به ربوبیت او و توکل مطلق به ذات پروردگار. در هرسه مورد، این نکته مورد قبول واقع شده که خدا ، عمل خوب را پاداش و عمل بد را جزا مـی دهد و نیز خدا هرچیز وهمه چیزرا می بیند. بنابراین، آدمی باید چه درباطن وچه درظاهر، حسن نیت و حسن عمل داشته باشد.

از سوی دیگر ، منبع هرسه معرفت یکی است. معتزله عقل را در برابرشرع قرارمی دهند.[۴] فلاسفه معرفت عقلی و مجرد را درمقابل معرفت

۱ــ احیاء ، سوم ، ۱۳.
۲ــ احیاء ، سوم، ۱۳ــ۱۴.
۳ــ احیاء ، سوم، ۱۴.

4— Schismes, 102.

حسی وعینی می‌گذارند. تصوف، معرفت استدلالی را نقطه مقابل معرفت باطنی می‌داند. به‌اعتقادغزالی، معرفت یك‌منبع بیش‌ندارد و آن «خدا»ست که بردل‌ها تجلی می‌کند. حقیقت هم می‌تواند از درك حسی، عقل طبیعی یا برهانی و تواتر نتیجه شود وهم از تجربهٔ عینی و الهام و وحی. اعتبار یقین دینی از اعتبار یقین عقلی کمتر نیست. زیـرا معرفت، تحت جمیع اشکالش، همیشه ازمنبع واحد سرچشمه می‌گیرد، آن منبع نوری است که خدا بردل مؤمن می‌تاباند.[1]

عبادت خداوند: برای تأمین رستگاری اخروی، معرفت خـدا، به تنهایی کافی نیست. معرفت به خدا، دردل «حال» ایجاد می‌کند و «حال» که عبارت است ازتصدیق محتوای امری، به‌نوبهٔ خود به «عمل» منتهی می‌شود. معرفت مثل علم است که وقتی به «عمل» نینجامد، علمی است بیهوده و بی‌ثمر. بنابراین، بعدازآن‌که معرفت به‌خدا حاصل شد، بایست به‌عبادت اوپرداخت. ولی عبادت وفرمانبرداری از ارباب، تنها در میل به اطاعت اوخلاصه نمی‌شود، بلکه شخص باید نه تنها ازاو درکمال صداقت وصمیمیت اطاعت‌نماید، بلکه این‌اطاعت باید به‌طریقی انجام‌گیرد که مورد نظر اربابست. وسایل و اشکال عبادت خدا معلومست وهمان‌هایی است که درجمیع کتب فقهی بیان شده است، اعمالی نظیر نمازهای یومیه، زکاة، روزه رمضان، حج و رعایت طهارات شرعی.[2]

در احیاء، غزالی صورت طویلی از عبادات به دست می‌دهد که اهم‌آن‌ها عبارتند از: قراءت قرآن و ذکر خدا که علاوه برآنچه در نماز گفته میشود، رأساً عبادات مستقلی به شمار می‌روند و حـدود و شرایطی

۱ــ مستصفی، یکم، ۴۴ــ۴۸.

۲ــ مقایسه کنید با اصول، ۲۰۲، فرق، ۳۳۵.

دارند.[۱] به عبادات مذکور، باید ورد و نمازهای مستحبی‌را افزود.[۲] غزالی درفصلی که در احیاء به فضائل عزلت تخصیص داده،[۳] «کسب علم وانتقال آن‌را عبادت‌درجهٔ اول شمرده است. زیرا علم، اصل دین‌است».[۴] به‌علاوه « تحصیل علم برای طالب‌آن ، فرض عینی به‌شمار می‌رود و اگر دانشجو به عوضِ دانش جویی ، عزلت و زاویه نشینی برگزینند ، از امـر خداوند سرپیچی کرده است . چون نباید فراموش کـرد کـه عزلت ، قبل ازآن‌که شخص به‌حدکافی علم‌آموخته باشد، باعث هلاکت وی می‌شود».[۵]

در یکی ازفصول احیاء که در پیرامون خطرات ریـا و تظاهر و جاه‌طلبی بحث می‌شود[۶] ، غزالی ، خلافت و امارت را نیز جـزو عبادات به‌حساب می‌آورد . به‌شرط‌آن‌که خلیفه و امیر ، وظایف خود را درکمال عدالت و اخلاص انجام دهند . در ایـن باره ، احادیث متعددی از زبان ابوهریره‌وابوسعید خدری نقل شده است. من‌جمله این حدیث که « یکروز امامتِ با عدالت، برهفتاد سال عبادت فضیلت دارد». یا این حدیث نبوی که می‌گوید «در روز قیامت، نزدیك‌ترین کس به‌من، امام عادل است».[۷]

۱ـ احیاء، یکم، ۲۴۴–۲۶۴ و۲۶۴–۲۹۸.

۲ـ احیاء، دوم، ۲۹۹–۳۲۸.

۳ـ احیاء، دوم، ۲۱۰–۲۱۶.

۴ـ احیاء، دوم، ۲۱۰.

۵ـ احیاء، دوم، ۲۱۰.

۶ـ احیاء، سوم، ۲۳۷–۲۸۷.

۷ـ مؤلف سهواً حدیث را حدیث مفصل ذکر کرده و حال آن‌که درمتن احیاء، حدیث از زبان پیغمبر است. اشتباه دیگر این‌که مؤلف به‌صفحه ۲۷۸ احیاء رجوع داده‌که غلط است وصفحه ۲۷۹ درست است. مترجم.

قضاء نیز ازجملهٔ عبادات محسوب می‌شود. درقضاء، امکان خطر وانحراف فراوانست ولی اجر و پاداش‌آن نیز ناچیز نیست . طبق حدیث مشهوری «ازسه قاضی، دوتاشان به‌جهنم می‌روند ویکیشان به‌بهشت».[۱]

وعظ، نقل حدیث و صدور فتوی نیز جزو تکالیف عبادی شمرده می‌شوند. ولی اگرکسی خودرا برای این امور صالح نبیند ، مکلف است که‌آن‌هارا رهاکند. درعوض درصورت صلاحیت ، انجام امور مذکور را باید عبادت شمرد.[۲] اشخاص سست عنصر و بی‌صلاحیت نباید گرد امور فوق بگردند به‌خصوص وقتی که حکومت ، حکومت ستمگریست و این اشخاص به‌سبب سست عنصری ، به تبعیت از حکومت مجبور می‌شوند . به‌عکس، کسانی‌که خودرا صاحب اراده وصلاحیت‌کافی می‌بینند، مکلفند که حقایق را بی‌واهمه بیان‌کنند ولوآن‌که این امر موجب عزلشان شود . چون در این‌مورد به‌خصوص، بیم واحتیاط ،آن‌گونه خطا وگناهی شمرده می‌شودکه خدا ازآن درنمی‌گذرد.[۳]

به طورکلی ، عبادات به دوبخش بزرگ تقسیم می‌شوند : عبادات لازم‌و عبادات متعدی. عبادات لازم ، عباداتی هستند فردی که اثر خیرشان ازحد فرد تجاوز نمی‌کند، نظیر انجام نمازهای یومیه یا روزه ماه رمضان. درمقابل اثرعبادات متعدی هم شامل فرد می‌شود وهم شامل‌اجتماع، ازاین قبیلند : زکاة ، حج عماری و نماز میت . چنین به‌نظر می‌رسدکه غزالی عبادات دستهٔ دوم را از عبادات دستهٔ اول برتر می‌داند . هرچند در احیاء ، دراین مورد قائل به تقدم وتأخرنشده است.[۴]

۱ـ احیاء، سوم، ۲۸۰.
۲ـ احیاء، سوم، ۲۸۰.
۳ـ احیاء ، سوم، ۲۸۷.
۴ـ احیاء، دوم، ۳۰.

انجام عبادات مستلزم داشتن نیت و خلوص است. گرچه قصد تحصیل ثواب، قصد مشروعی هست اما عبادات وقتی کامل و خالص است که منحصراً برای خدا انجام شود.[۱] به‌علاوه، برای عبادات، شرع حد و رسمی قائل شده است. این حدو رسم باید درانجام عبادات رعایت شوند. غزالی در کلیه آثار خود چه در واجز ، احیاء یاکتاب الاربعین نسبت به‌رعایت مقررات شرعی انجام عبادات، پافشاری و تأکید خاصی می‌کند. ومثلاً دربارهٔ شرایط نماز ودقایق‌آن به‌اندازهٔ سختگیرترین‌ودقیقترین فقهاء سختگیری و دقت به‌کار میبرد. رعایت آداب شرعی عبادات به‌کنار، هر عبادتی یك معنای عمیق وباطنی ویك برداخلاقی دارد‌که درحقیقت، هدف اصلی‌عبادات محسوب می‌شود. هدف‌کلیه عبادات، تطهیرقلب است.تطهیر قلب نه تنها ازجنبهٔ فردی مهم است، بلکه ازلحاظ اجتماعی نیزحایزاهمیت فراوانست. زیرا لازمهٔ سلامت حیات اجتماعی آنست‌که اعضای جامعه در روابط باهم، قصد ونیت پاك داشته باشند.

تطهیر، گذشته از جنبهٔ ظاهریش که در فقه مورد بررسی قرار می‌گیرد، تطهیر جوارح است.[۲] و تطهیر جوارح عبارتست از باز داشتن اعضاء از ارتکاب خطا و گناه.[۳] بعد از آن، تطهیر قلب است‌که در شستن خصلت ازعوامل سوء خلاصه می‌شود. به‌نظر غزالی، دل را نه تنها باید از هواها وازشهوات زدود، بلکه باید آن را از هرگونه تعصب دینی‌که عیب فقیهان خشك و نقطه ضعف صوفیان است، پالایید.[۴]

ازتطهیرقلب بالاتر، تطهیر نیت (سر) است‌که ویژهٔ انبیاء وصدیقین

۱ـ احیاء، چهارم، ۳۹۰ـ۳۳۶
۲ـ احیاء، یکم، ۱۱۱ـ۱۲۹
۳ـ احیاء، یکم، ۱۱۱.
۴ـ احیاء، یکم، ۱۱۱

است. تطهیر نیت، عبارتست از رد ما سوی الله.[۱]

تطهیر در معنای عام آن، خواه برکسیکـه عزلت گزیده یاکسیکه به‌اجبار یا به‌اختیار وارد حیات وفعالیت اجتماعی‌شده، واضع نظم معنوی ونظم‌مادی است. زیرا جامعهٔ فاضله، جامعهٔ عدول است.

نماز*: تحلیلی که غزالی دراحیاء وکتاب الاربعین ازنماز می کند، بسان آنچه در کتاب واجز آمده، در درجهٔ اول، تحلیلی است شرعـی و فقهی.[۲] ولی آنچه بیش از همه توجه غزالی را به‌خود جلب کرده مسألـه استخوان بندی نمازومعنای واقعی آنست.

در نماز ، ارکان و واجبات و سنن وجود دارد . ترك سهوی یکی از ارکان نماز موجب بطلان آن می‌شود . هم‌چنین نمازکسیکه عمداً یکی از واجبات مربوط را انجام ندهد ، باطل است. در عوض، سهو واجبات را می‌توان با سجدهٔ سهو جبران کرد. اما نسیان و یا عدم رعایت یکی از سنن، نه به بطلان نماز می‌انجامد ونه جبران مافات را ایجاب می کند.[۳]

غزالی کـه در همهٔ موارد قائل به هم آهنگـی و تطابق بین امور «خلقت» وامور «شرع» است ارکان نماز را نیزبه ارکان بـدن انسان شبیه می‌داند. انسان‌وقتی به‌طورکامل وجود پیدا میکندکه دارای واقعیت باطنی و واقعیت ظاهری باشد . واقعیت اولی در روان انسانی متمرکز است و واقعیت ثانوی در اعضای مختلف تظاهر مـی‌کند . از بین رفتن بعضی از اعضاء موجب مرگ می‌شود ، ازبین رفتن بعضی دیگرکـه اهمیت کمتری

۱ـ احیاء، یکم، ۱۱۱.

* احیاء ترجمه فارسی، دوم «کتاب اسرارنماز».

۲ـ احیاء، یکم، ۱۱۱ ــ نگاه کنید به میزان ۱۶/۱۴ و ۳۳/۳۰.

۳ـ واجز، یکم، از صفحه ۳۲ به‌بعد ــ احیاء، یکم، ۱۲۹ـ۱۸۷.

دارند، باعث نقیصه می‌شود و بالاَخره فقدان برخی از اعضاء فقط به‌زیبایی وبرازندگی جسمانی صدمه می‌رساند.[۱]

نماز، هدیه و پیشکشی‌است‌که انسان به‌پیشگاه خدا تقدیم می‌کند. مثل‌محبوبهٔ زیبایی است‌که برای‌کسب حمایت وجلب توجه حاکم،رعیت به‌او عرضه میدارد. ازاینرو باید ادای نمازکردوتا آنجاکه مقدوراست‌آن را زیباتر وکاملتر به‌انجام رساند . بنابراین رعایت اصول نماز کافی نیست، باید دقایق و ظرایف آن‌را نیز مورد توجه و عمل قرارداد. [۲]

علاوه براین، نمازمناجات با خداست. اختلافش با سایر فرایض آنست‌که درنماز خضوع وتوجه‌کامل لازمست وحال‌آن‌که دراعمالی نظیر زکاةچنین شرطی وجودندارد وازکسیکه زکاة میدهد، خواسته نشده‌که در حین ادای‌آن ، دارای خضوع وخشوع باشد . ایضاً منظور ازحج و روزه آنست که مسلمان بتواند به تحمل سختی و محرومیت عادت کند. داشتن حضور قلب، شرط صحت این‌قبیل‌تکالیف شمرده نمی‌شود.[۳] درموردنماز، مسأله طـور دیگـری است. زیرا اعتبار نماز منوط به‌داشتن حضور قلب است چه در ادای الفاظ وعبارات وچه درانجام حرکات .آنچه درنمازمهم است ، آنست‌که نمازگزاربتواند بین خود و خدا رابطه مستقیم و صمیمی ایجادکند. در غیر اینصورت ، الفاظ و عبارات و خم وراست شدن‌ها فاقد ارزشند.[۴]

برتری نماز برسایرفرایض، درهمین نکته نهفته است‌وازاینجاست

۱ـ احیاء، یکم، ۱۴۱ ـ ۱۴۲

۲ـ احیاء، یکم ۱۴۲.

۳ـ احیاء ، یکم، ۱۴۳.

۴ـ احیاء، یکم، ۱۴۳.

که نماز ستون دین شمرده شده و وجه تمیز اسلام از کفر به شمار می‌رود. نظر به اهمیت فوق‌العادهٔ آن ، غزالی مجازات تارك آن را مـرگ میداند و تکـرار می‌کند کـه حضور قـلب ، شرط اعتبار و قبول نماز است.[۱] علاوه برحضور قلب، نمازگزار باید معانی آنچه راکه بیان می‌کند، بداند و ازحقارت خویش در برابر عظمت خداوند آگاهی داشته باشد. از علـم لایتناهی خدا بترسد وبه‌رحمت او رجاء داشته باشد وبالأخره از ناتوانی درانجام وظایف شرعی بالتمام، شرمنده باشد.

خلاصه آن‌که نیات واعمال نمازگزاربابد با دوعامل ایمان ویقین به‌یکدیگر گره خورده باشند.[۲]

زکات : زکات دومین فریضهٔ اصلی‌اسلام شمـرده میشود. هدف از زکات دوچیزاست: یکی تطهیرمال وتزکیهٔ آن و دیگری شرکت‌درمعاونت اجتماعی. به‌طوریکه ازکتب واجز، احیاء و اربعین مستفاد میشود، در امر زکاة، آنچه بیشترمورد توجه غزالی است، طرز تقسیم زکات است تا شرح اموالی که واجب الزکات‌اند.[۳]

غزالی، به شیوهٔ بغدادی و ماوردی ، اموال واجب الزکات را به پنج‌گروه تقسیم‌می‌کندکه ما دراینجافقط به‌ذکرآنها قناعت‌کرده وازبحث حقوقی‌آن، درمی‌گذریم. به‌طورکلی اموال مشروحهٔ زیر اگر درظرف یك سال تمام (حول) از حد نصاب تجاوزکند، مشمول زکات می‌شوند[۴]:

۱ـ مقایسه‌کنید با Essai, 321 — 322

۲ ـ احیاء، یکم، ۱۴۴ـ۱۴۶.

۳ـ راجع به زکات نگاه‌کنید به احیاء، یکم، ۱۸۷ ـ ۲۰۶ / ت. ف . دوم از صفحه ۱۶۵ تا صفحه ۲۱۵ کتاب اسرار زکات . واجز، یکم، ۸۲ ـ ۱۰۰ اربعین ۳۲ـ۳۶.

۴ـ درمورد وجوه، نه نصاب وجود دارد ونه حول. احیاء، یکم، ۱۸۹.

۱ـ زکات دام، فقط شامل حیواناتی می‌شود که گوشتشان عادةً قابل خوردن بوده و به‌طور آزادانه چرا کرده باشند، نسبت زکات را شرع تعیین می‌کند[۱]؛

۲ـ زکات غله، تنها از حبوباتی گرفته می‌شود که عادةً قابل خوردن باشند، خرما ومیویز خشك و دانه خشك نیز مشمول زکات‌اند. ضریب زکات غله، یکدهم است برای کشت وزرع دیمی ویك بیستم برای کشت و زرع آبی[۲]؛

۳ـ زکات فلزات‌قیمتی شامل طلاونقره می‌شود. ضریبش یك‌چهلم است وحد نصاب حداقل آن برای نقره دویست درهم و برای طلا بیست دینار است[۳]؛

۴ـ زکات مال التجاره تقریباً به اندازه زکات طلا و نقره است[۴]؛

۵ـ زکات رکاز معادن، به‌لحاظ طبیعت خاص‌شان، شامل مقررات ویژه‌ای است.گنج، دفینه‌ایست که قبل از اسلام (جاهلیت) درخاك پنهان شده و زمین آن متعلق به کسی نباشد. حکم گنج همان است که درفیئی و غنیمت مقرر شده است. به‌عبارت دیگر یابندهٔ گنج باید خمس آن را به بیت‌المال تأدیه کند. ازمعادن، فقط‌طلا و نقره مشمول زکات است وضریب آن یك چهلم، تولید است[۵]؛

طرزتقسیم زکات را قرآن (سوره التوبه، آیه ۶۰) مشخص نموده

۱ـ احیاء، یکم، ۱۸۸ Précis, 52

۲ـ احیاء، یکم، ۱۸۹ Précis, 55

۳ـ احیاء، یکم، ۱۸۹ واجز، یکم ، ۹۲ـ۹۴ Précis, 57

۴ـ احیاء، یکم، ۱۸۹ واجز، یکم، ۹۴ـ۹۶ Précis, 58.

۵ـ احیاء، یکم، ۱۸۹ـ۹۰ Précis 56–57.

است.هشت طبقه‌اززکات بهره‌مند می‌شوند: فقراء ـ مساکین ـ مؤلفه قلوب* ـ عاملان اخذ زکات ـ غارمان. غازیان ـ ابنای سبیل ومکاتبان[1].

درتفسیر آیه بالا، غزالی چهارنکته را متذکرمی‌شود:

۱ـ اموال و وجوه حاصل از ممر زکات را نمی‌توان ازمحلی به محل دیگر انتقال داد. بلکه باید درهمان محل به مصرف برسندکه اخذ شده‌اند[2]؛

۲ـ مؤدیان زکات رأساً باید به توزیع زکات اقدام کنند[3]؛

۳ـ قاعده آنست که زکات به هشت پاره تقسیم شود و بین طبقات هشت‌گانه مذکورکه درمحل زندگی می‌کنند، پخش شود. ولی پخش آن با تساوی بین افراد وطبقات اجباری نیست[4]؛

۴ـ خلیفه وقاضی جزوعاملان زکات نمی‌توانند باشند[5].

ازملاحظات بالا و از اشاره‌ای که غزالی درجای دیگراز احیاء، به عدم وجود زکات در زمان خود می‌کند[6]، چنین برمی‌آیدکه زکات در نظر غزالی مال یا وجهی نیست که فرد به خلیفه یا حکومت بپردازد بلکه فرضی است عینی که فرد در برابر خداوند دارد. وظیفه دولت فقط

---

* ـ «وآن شریفی باشدکه [مسلمان شده و] درقوم خویش فرمانده بود. واگر به وی مالی داده شود تقریراوباشد براسلام وترغیب اکفاء و اتباع او در آن»؛ احیاء، ترجمه فارسی، دوم، ۲۰۷.

۱ـ احیاء، یکم ۱۹۰. Précis 60–63.

۲ـ احیاء، یکم، ۱۹۱.

۳ـ احیاء، یکم، ۱۹۱.

۴ـ احیاء، یکم، ۱۹۱.

۵ـ احیاء، یکم، ۱۹۹. Précis. 62–63

۶ـ احیاء، یکم، ۱۱۹.

نظارت بر انجام فریضه است. زکات در این معنی کمتر به مالیات شبیه است که دولت مسؤول تقسیم آن است و بیشتر به سهمیه شباهت دارد که فرد آزادانه به‌جامعه‌می‌دهد. به‌عبارت دیگر، زکات حکم فطریه را دارد که‌شخص باید مازاد بر احتیاجات خود وخانواده‌اش را بین نیازمندان تقسیم نماید.[۱] ازسوی دیگر، غزالی صدقه دادن را مؤکداً سفارش می کند و رویه پیامبر واسلاف را شاهد می‌آورد. عمر[بن عبدالعزیر] گفته است «نماز نصف راه است. روزه آدمی را تا درسلطان می‌رساند وصدقه او را به‌حضور سلطان رهنمون می‌شود».[۲]

روزه رمضان *: رعایت‌قواعدشرعی درباب‌روزه ماه‌رمضان‌الزامی است. اهم قواعد مذکورعبارتنداز: امساك ازخوردن وآشامیدن ـ مباشرت ناکردن ـ بازبودن ازبرون‌آوردن قی... رعایت این قبیل‌امور وظیفه‌همگان (عموم) است و این مرحله، پله اول روزه به‌شمار میرود . روزه دو درجهٔ دیگر نیز دارد که آن روزهٔ نخبگان (خصوص) و روزهٔ نخبگان نخبگان (خصوص الخصوص) است . روزهٔ اینان از حد امساك جسمانی فراتر می‌رود و به تحولات و دگرگونی های درونی و باطنی می‌انجامد.[۳]

روزهٔ نخبگان روزه‌ای‌است که کلیه اعضای‌بدن ازارتکاب خطا باز

۱ـ احیاء، یکم، ۱۹۰. Précis, 59

۲ـ احیاء، یکم، ۲۰۳/ترجمه فارسی، دوم، ۱۷۷ـ۱۷۸ـ دراینجا مؤلف بجای صفحه ۱۰۳ که صحیح است، صفحه ۲۰۲ آورده است. مترجم.

* به کتاب اسرار روزه. احیاء. ت.ف. دوم ۲۲۹ تا ۲۵۵ رجوع شود.

۳ـ احیاء، یکم، ۲۰۸ـ۲۲۰ واجز، یکم، ۱۰۰ـ۱۰۵ـ اربعین، ۳۶ ـ ۳۸ـ و Précis, 65

بایستند. چشم از دیدن مکروه وحرام فرو بسته شود. زبان از کذب، تهمت، لغو و مباحثات بیهوده فرو میرد . ایضاً بنا به قاعده شرعی آنچه گفتن آن حرامست، گوش‌دادن به آن نیزحرام شمرده می‌شود، جز درمورد غیبت که سکوت در برابر آن، فعل حرام محسوب می‌شود. به سخنان زشت و ناشایست نیز نباید گوش فراداد.[1]

روزهٔ نخبگان نخبگان، روزهٔ پیامبران و صدیقین است که حتی قلب نیز ازهرگونه توجهی به متعلقات دنیوی و از آنچه در رابطهٔ با خدا نباشد، باز می‌ایستد.[2] بدیهی است که روزه، بالنفسه عبادت ارزنده‌ایست ولی وقتی ارزش بیشتری پیدا می کند که هدف آن تخلق به صمدیت خدا و اقتدای هرچه بیشتربه فرشتگان باشد.[3]

حج* : حج بیشتر ازفرایض دیگردارای قواعد و مقررات شرعی (مناسك) است. غزالی چه درکتاب واجز وچه در احیاء که پس از سفر به مکه و انجام مناسك نوشته شده ، مقررات مذکور را به‌دقت تمام شرح می‌دهد. سپس بنا به‌شیوهٔ همیشگی‌اش، محتوی و معنای این فریضهٔ دینی‌را استخراج کرده وآن را وسیلهٔ تطهیر اخلاقی وتحکیم حس دینی‌می‌شمارد.[4]

۱ــ برای مسلم، حج به‌طور عام، همان معنی را دارد که رهبانیت وجست وجوی خدا برای یك مسیحی. خانهٔ کعبه، خانهٔ خداست.[5]

۱ــ احیاء، یکم، ۲۱۰ــ۲۱۱

۲ــ احیاء، یکم، ۲۱۲.

۳ــ احیاء، یکم، ۲۱۲.

* به کتاب اسرار ومهمات حج. ت. ف. دوم. ۲۵۵ تا ۲۳۷ رجوع کنید.

۴ــ احیاء ، یکم ، ۲۲۰ واجز، یکم ، ۱۰۸ ــ ۱۳۲ اربعین ، ۳۹ــ ۴۱ Essai, 340—345 و Précis, 73

۵ــ احیاء، یکم، ۲۳۹.

۲ـ حج در دل، شوق خدا برمی‌انگیزد و با نیرویی که به آدمی می‌بخشد، موانع و مصائب سفر را آسان می‌سازد؛[۱]

۳ـ به‌هنگام سفر حج، زایر پیوستگی های خود را با دنیا قطع می‌کند. بطوری که‌گویی ازسفر بازنمی‌گردد. امانات را به‌صاحبانشان رد می‌کند. اگر به‌کسی اجحاف و ستمی کرده، جبران نموده و توبه می‌کند. قطع رابطه بادنیا، خود مقدمه سفر دنیای دیگر است؛[۲]

۴ـ توشه سفر و مخارج حج باید از منبع حلال تهیه شده باشد. این‌امر، آدمی را به‌یاد توشه دیگری می‌اندازدکه باید به‌هنگام آخرین‌سفر دنیوی همراه ببرد: توشه تقوی؛[۳]

۵ـ مرکب سفر، زایر را شکرگزار خدا می‌کندکه حیوانات را برای خدمت آدمیان آفریده است. درضمن، تختی را به‌یاد او می‌آوردکه باآن سفر خود را دراین دنیا به‌سوی دنیای دیگرآغاز خواهدکرد؛[۴]

۶ـ پوشیدن احرام، موقعیتی است که زایر به‌کفن خود اندیشه کند؛[۵]

۷ـ سفرحج، خروج ازوطن، ترك خانه وخانواده، سفری است‌که به‌منظور ملاقات خدا انجام می‌گیرد. سفرعادی نیست؛[۶]

۸ـ ازمشکلاتی‌که برای رسیدن به‌میقات متحمل می‌شود، زایر از مصائب قبر و مشکلات راهی که باید از قبر تا قیامت بپیماید، آگاهی

۱ـ احیاء، یکم، ۲۴۰.
۲ـ احیاء، یکم، ۲۴۰.
۳ـ احیاء، یکم، ۲۴۱.
۴ـ احیاء، یکم، ۲۴۱.
۵ـ احیاء، یکم، ۲۴۱.
۶ـ احیاء، یکم، ۲۴۱.

می‌یابد. راهزنان طریـق، او را به‌یاد نکیر و منکر می‌اندازند. حیوانات وحشی که درراه می‌بینند، یـادآور مار و عقربی هستند که درقبر می‌زیند؛[۱]

۹- با پوشیدن احرام و ادای تلبیه و وصول به میقات، زایر به‌یاد نفخ صور و نشوز ازقبر می‌افتد؛[۲]

۱۰- دخـول به محل کعبه و دیدن بیت‌الله، در زایر شوق روؤیت خدا برمی‌انگیزد و زایـر به خدا عشق پیدا می‌کند و از او می‌خواهد که توفیق دهد تا همچنانکه به‌زیارت خانه‌اش نایل آمده، به روؤیت حضرتش موفق آید؛ [۳]

۱۱- طواف بیت را باطواف عرش قیاس می‌کنند. طواف واقعی، طواف جسمانی نیست. دل باید در پرتوی نام خدا به‌گردش درآید؛[۴]

۱۲- لمس حجرالاسود درحکم بیعت باخداست. آویخته شدن به سراپرده و خـود را به ملتزم فشردن ، به‌معنای پناه آوردن به‌خدا ازلهیب جهنم است؛[۵]

۱۳- سعی میان صفا و مروة، نشانه‌ایست از بالا و پایین رفتن کفه ترازو در روز قیامت؛[۶]

۱۴- توقف در عرفه، یادآور حشر روز قیامت است؛[۷]

۱۵- رمی درمنی، علامت آنست که دستور خداوند راباید همچون

۱ـ احیاء، یکم، ۲۴۱.

۲ـ احیاء، یکم، ۲۴۲.

۳ـ احیاء، یکم، ۲۴۲.

۴ـ احیاء، یکم، ۲۴۲.

۵ـ احیاء، یکم، ۲۴۲.

۶ـ احیاء، یکم، ۲۴۲.

۷ـ احیاء، یکم، ۲۴۲-۲۴۳

ابراهیم بی چون و چرا اجراء نمود. در واقع در منی، سنگ بر چهرهٔ ابلیس زده می‌شود؛[1]

۱۶- ذبح، زایر را به‌خدا نزدیك می‌سازد و حکم فدیه را دارد؛[2]

۱۷- زیارت مدینه، زنده کننده خاطرات تاریخی است. در این مرحله زایر افسوس می‌خورد که یکی از صحابه نبوده، اما امید دارد که در دنیای دیگر به زمرهٔ آنان در آید؛[3]

۱۸- زیارت قبر پیغمبر، سرشار ازمعناست به‌شرط‌آن‌که زایر این احساس را در خود داشته باشد که در برابر «شخص پیغمبر قرار گرفته و پیغمبر، مردم را به اطاعت از خدا فرا می‌خواند».[4]

تلاوت قرآن.* تلاوت قرآن، بطور خصوصی یا در اماکن عمومی، یکی از پسندیده‌ترین عباداتست.[5] ازآنجاکه قرآن، کلام خداست و بشر خوانندهٔ آنست. در بخش حکمت الهی مسأله چگونگی استقرار رابطه، میان خالق و مخلوق مورد بحث واقع شده است.[6]

کلام، درمقام‌صفت‌خدا، بیان‌کنندهٔ معناست. معنایی‌منفك‌ازحروف و اصواتی که به کار گرفته شده‌اند. خداوند از روی لطف و مرحمتی که به‌آدمیان دارد، معانی‌ای را که اراده می‌کند، از راه تجلی در حروف و

۱- احیاء، یکم، ۲۴۳.

۲- احیاء، یکم، ۲۴۳.

۳- احیاء، یکم، ۲۴۳-۲۴۴.

۴- احیاء، یکم، ۲۴۴.

*- رجوع کنید به‌کتاب اسرار تلاوت قرآن، احیاء، ت. ف. دوم ۳۳۷ تا ۳۹۷.

۵- احیاء، یکم، ۲۴۴-۲۶۴.

6- Essai, 171-172

اصوات، به عقول بندگانش انتقال میدهد .

کلام بشری ، مجموعه‌ای ازفکر ، حروف واصوات است. بدین جهت ، بشر تنها وقتی می‌تواند کلام خدا را دریابد که آن کلام در قالب حروف و اصوات بیان شده باشد.[۱]

تلاوت قـرآن مثل سایر عبادات، باید تحت شرایط و مقـرراتی انجام‌گیرد که شرع آنهارا دقیقاً تعیین کرده است. مثلاً برای تلاوت تمامی قرآن، حداقل وقت لازم مشخص شده، تقسیم‌بندی احزاب، شرایط قاری و نحوهٔ قراءت معین‌گردیده است.[۲] همانطور که به‌کرات متذکر شده‌ایم، غزالی درمورد انجام فرایض دینی وحتی عبادات مستحب، به‌رعایت آداب و قواعد مقـرر، سخت پیوسته است. و وقتی طـرز انجام عبادات، مورد اختلاف فقهاء واقع شده‌باشد، غزالی مسأله رابه‌قضاوت عابد وامی‌گذارد. فی‌المثل درباب دفعات قراءت تمامی قرآن، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. بعضی یکبار درشبانه روز، برخی یکبار در سی روز و بعضی دیـگر یك یا دوباردرهفته‌گفته‌اند. غزالی، تعیین‌وقت نمی‌کند. بلکه‌آن را به‌خود شخص وا می‌گذارد تا با توجه به گرفتاری‌های اجتماعی وبا درنظرگرفتن این موضوع که نفس قراءت قرآن، اساس مطلب نیست بلکه فهم آن مهم است، انجام این عبادت را به توانایی خود شخص وامی‌گذارد.[۳]

گذشته از شرایط ظاهری، تـلاوت قرآن بطور صحیح ، مستلزم

۱ــ دراینجا غزالی به نظریه‌کلام نفسی اشاره می‌کند و از نظریه مکتب حنبلی انتقاد می‌کند. رجوع کنید به احیاء، یکم، ۲۵۲.

۲ــ احیاء، یکم، ۲۴۷ــ۲۵۲

۳ــ به‌نظرغزالی، تلاوت قرآن یکبار در روز زیاد است ــ یکبار درماه کم است. ارجح آن است که قرآن طی‌شرایط مقرر، یکبار یا دوبار درهفته تلاوت‌شود.ــ احیاء، یکم ، ۲۴۸ــاربعین، ۴۳ــ۴۴

حضور قلب، توجه و کوشش برای فهم آیات می‌باشد. غالب اوقات تلاوت قرآن و فهم آن، آدمی را از پیروی و تقلید از تنگ نظری‌های مذاهب و مکاتب، آزاد می‌سازد. از اینجاست که بعضی از صوفیان مدعی‌اند که مباحثات کلامی حجابی هستند که مانع از روؤیت مستقیم حقیقت می‌شوند. قراءت قرآن، این حجاب را می‌درد و آدمی را در رابطهٔ مستقیم باحقیقت قرار می‌دهد.[1]

از نظر غزالی، قراءت قرآن، وقتی بطور کامل انجام می‌گیرد که زبان، آیات را صحیح اداءکند، عقل، به‌معانی آنها دست یابد و دل موج هیجانات ناشیه از آن را در نهان خود احساس کند.[2] این‌طرز قراءت، به‌تفسیر شخصی و مستقل قرآن می‌انجامد که غزالی جانبدار آنست. بنابه‌گفتهٔ وی، علمای شرع زیاده ازحد به ظواهر دین می‌پردازند واو از صوفیان دفاع می‌کند و متذکر می‌شود اگر قرار باشد قرآن راعیناً بسان‌گذشتگان فهمید، دراینصورت تفسیر قرآن بیمورد است و باید رأی و گفته گذشتگان را علی‌الدوام تکرارنمود و به‌نسل‌های بعدی انتقال‌داد. درحالیکه مسأله اینطور نیست. شخصی که قرآن را می‌خواند، یا بدان گوش فرا می‌دهد، اگر دل به‌قرآن بدهد، همیشه‌می‌تواند راه حل‌های جدیدی برای مسائل و اشتغالات خویش بیابد. در غیر اینصورت، قرآن چگونه می‌تواند برای فرد فرد اعضای جامعه، عامل اصلاح و پیشرفت محسوب شود. هم‌چنانکه برای پیغمبر، عامل اصلاح و پیشرفت شد.[3]

ذکر و سماع.* بعد ازتلاوت قرآن، درمیان عباداتی که زبان‌وسیلهٔ

۱ــ احیاء، یکم، ۲۵۶.
۲ــ احیاء، یکم، ۲۵۸.
۳ــ احیاء، یکم، ۲۶۰.
*ـ رجوع کنید به‌کتاب ذکرها ودعاها، احیاء، ت، ف، دوم. ۳۹۷ تا ۴۷۵.

آنست ، ذکر، توأم با دعا یا بالاستقلال ، یکی دیگر از عبادات مستحب، است.[۱] در آیات و احادیث بسیاری ، ذکر به‌ویژه ذکر بطور دسته جمعی توصیه شده است.[۲] و اگر باسماع انجام گیرد در آدمی عشق به خدا برمی‌انگیزد و انسان را از متعلقات دنیوی دور می‌سازد.[۳]

وجد اگر با ذکر دسته جمعی همراه با رقص و موسیقی انجام گیرد، جذبه و حال دیگری به‌وجود می‌آورد. غزالی سماع را که توأم با رقص و موسیقی باشد، جزو عادات اجتماعی به‌حساب می‌آورد. درواقع، وی شخصاً جانبدار این نوع سماع بوده است. ولی احتمالاً به لحاظ مخالفت شدید گروه کثیری از علمای شرع ، جرأت نکرده که سماع را «عبادت» بداند و فقط به این قناعت کرده که آن را «عادت اجتماعی» بشمارد.[۴] به‌نظر غزالی، سماع که در آن نام خدا همراه با طنبور آورده می‌شود، مشروع است. هر چند ابوحنیفه‌ومالك و شافعی ، مؤمنان را از استعمال آلات موسیقی در وقت مراسم دینی برحذر داشته‌اند.[۵] در عوض عده کثیری از علماء نظیر ابوطالب مکی، سماع را مجاز دانسته‌اند.[۶] سپس غزالی به‌بررسی دقیق‌احادیث می‌پردازد و چنین نتیجه‌می‌گیردکه استعمال آلات‌موسیقی درمراسم دینی به‌هیچ‌وجه ممنوعیت شرعی‌ندارد.[۷] موسیقی

۱ـ احیاء، یکم، ۲۶۴ـ۲۹۸ ذکر و دعا را غزالی توأماً مطالعه کرده است؛ اربعین، ۵۱ـ۶۱

۲ـ احیاء، یکم، ۲۶۶ـ۲۶۷

۳ـ احیاء، یکم، ۲۷۱ـ۲۷۳

۴ـ احیاء، دوم، ۲۳۶ـ۲۶۸.

۵ـ احیاء، دوم، ۲۵۰ـ۲۵۱.

۶ـ احیاء، دوم، ۲۳۷ـ۲۳۸.

۷ـ احیاء، دوم، ۲۳۸ـ۲۳۹

به‌تنهایی اثر فوق‌العاده‌ای بردل می‌گذارد. حتی حیوانات نیز نسبت بدان حساس‌اند.[۱]

تجربه نشان داده که درمراسم دینی و دیگر مراسم، موسیقی نقش مهمی‌را ایفاء می‌کند. موسیقی نه‌تنها مشروعست، بلکه مستحب نیزهست. مثلاً زایـرین خانهٔ خدا، قبل از عزیمت بسوی مکه در شهر و محل خود راه می‌افتند، طنبـور می‌زنند و آواز می‌خوانند.[۲] در هنگام جنگ نیز، موسیقی، سپاهیان‌را آماده رزم‌نموده و رجز آنان را به‌ستیز برمی‌انگیزاند.[۳]

شیون و فغان کردن، دو وجه دارد : اگر در سوگ کسی باشد قدغن است ولی شخص اگر از خطاها وگناهانی که مرتکب شده، به‌شیون درآیـد و بدین شکل از گذشته خود ، اظهار نـدامت نموده و توبه کند، ـ دراین فرض شیون و فغان کردن مجاز است.[۴]

آواز وموسیقی درمراسم شادی ونشاط مشروعست، بشرط آن‌که این مـراسم مخالف شرع نباشند. بنابراین در اعیاد، عـروسی، بازگشت مسافر، ضیافت، میلاد، عقیقه، ختنه، و اختتام قراءت قرآن، می‌توان آواز خواند، نواخت و پایکوبی کرد.[۵]

بـدیهی است‌که موسیقی شور و هیجان ایجاد می‌کند. حال اگر موضوع آن شور وهیجان شرعی باشد، موسیقی نیزشرعی است. به‌عکس اگر موسیقی امیال خلاف شرع را تحریك‌کند ، حرامست.[۶] به‌دلیل اقوی،

۱ـ احیاء، دوم، ۲۴۳.

۲ـ احیاء، دوم، ۲۴۷.

۳ـ احیاء، دوم، ۲۴۴.

۴ـ احیاء، دوم، ۲۴۳.

۵ـ احیاء، دوم، ۲۴۴ـ۲۴۵ راجع به‌عقیقه نگاه‌کنید به Précis, 92.

۶ـ احیاء، دوم، ۲۴۶.

موسیقی مستحب‌است، وقتیکه درآدمی عشق به‌خدا بیافریند و وجد دست دهد، تا آنجا که آدمی تصور کند، خـدا را می‌شنود و خـدا را می‌بیند. «باید بـه این حال رسید تـا بـه درك آن مـوفق شد. تشریـح آن نامیسر است».[1]

ورد.* ورد که به‌صورت دعا در مواقع معینی از روز یا شب گفته می‌شود، حکم فدیه‌ای را دارد که آدمی بطور یومیه به پیشگاه خدای خود تقدیم میدارد.[2] هـدف از ورد ، واداشتن انسانست به ذکـر خدا و توجه به‌حضرتش. نفس بالطبع به‌سوی‌امیال متوجه‌است. اگرآدمی نیمی ازوقتش را به‌امور دنیوی ونیمی دیگر را به‌عبادت تخصیص دهد، این خطر وجود دارد که انسان دستخوش امیال وهواهای نفسانی شود.[3] گفتن ورد درمواقع مختلف شبانه روز، اشتغالات دنیوی را بـه اشتغالات دینی پیـوند می‌زند. اشتغالات دینی و دنیوی همواره باید همراه و توأم با یکدیگر باشند. البته گاهی‌توجه‌دینی برتوجه به‌اموردنیوی غلبه‌می‌کند وگاهی به‌سبب ضرورت معاش، توجه دنیا بر توجه به‌دین افزون میشود.

غزالی دراینجا نیزبطور شگفت انگیزی به دقایق و ظرایف ورد توجه می‌کند. تعداد آنها را معین می‌نماید. هفت‌بار در روز و پنج بار در شب.[4] باید گفت‌که غزالی، همواره فقه را، یعنی ظاهر آداب و قواعد را با باطن و حقیقت عبادات آشتی می‌دهد.[5]

۱ـ احیاء، دوم، ۲۴۷.

*ـ رجوع کنید به‌کتاب ترتیب وردها. احیاء، ت. ف. دوم ۲۷۷ تا۵۱۹.

۲ـ احیاء، یکم، ۲۹۹ـ۳۲۸.

۳ـ احیاء، یکم، ۲۹۹.

۴ـ احیاء، یکم، صفحات ۳۰۰و۳۰۹.

۵ـ احیاء، یکم، ۳۱۶ـ ۳۱۸.

ورد، برای جمیع طبقات مسلمین وضع شده است. ولی نوع آن در رابطه با شرایط و احوال افراد فرق می کند. غزالی در احیاء برای ورد، شش حالت در نظر گرفته است:

۱- عابدی که زندگیش را وقف عبادت خدا کرده و کار دیگری جز عبادت ندارد، اگر عبادت نکند در «بی عملی مطلق باقی خواهد ماند». بنابراین، عابد باید بهترین اوقات خود را به‌نماز، قراءت قرآن و ذکرخدا تخصیص دهد و از میان این عبادات، عباداتی را که برای وصول به‌هدف مؤثرتر تشخیص می‌دهد، برگزیند؛[۱]

۲- عالم ازطریق علم به‌مردم خدمت می کند، فتوی می‌دهد، تعلیم می‌دهد و تألیف می کند. بنابراین، «عالم احتیاج دارد کتاب بخواند، کتاب بنویسد و دیگران را ازعلم خود بهره‌مند سازد. اشتغال به‌این امور، وقت می‌گیرد. از این جهت ورد عالم با ورد عابد فرق دارد. شکی نیست که علم برعبادات مستحب فضیلت دارد اما باوجود اهمیت‌علم، عالم نباید تمامی وقت خودرا منحصراً به تجسسات علمی ویژه‌گی دهد. امام شافعی، شب را به سه بخش تقسیم می کرد: بخش اول را بـه مطالعه و خواندن، بخش دوم رابه نماز و بخش سوم را به خواب تخصیص می‌داد؛[۲]

۳- دانشجو نیز می‌تواند وقت خـود را به شیوه عالم تقسیم کند، تنها فرقی که بین ایندو وجود دارد آنست که اولی از علم خود دیگران را بهره‌مند می‌سازد و حال‌آن که دومی ازعلم دیگری بهره می‌جوید. مع‌ذلك درمورد دانشجو، این نکته درنظرگرفته می‌شود که وی مکلف به‌شرکت در جلسات درسی وعلمی اساتید ذیصلاحیت است. ممکنست موضوع درس، ذکرخدا و وعظ باشد یا موضوعات علمی محض. درهرصورت همانطور

۱ــ احیاء، یکم، ۳۱۶-۳۱۷.

۲ــ احیاء، یکم، ۳۱۷.

که عمر گفته است، علم از دین و اخلاق جدا ناشدنی است؛[۱]

۴- پیشه‌ور مجبور است برای تأمین معاش خود و خانواده‌اش، کسب و کار کند. وی حق ندارد که به‌عوض تأمین معاش خانواده، وقت خود را صرف عبادات مستحب نماید. غزالی برروی این نکته انگشت می‌گذارد که «ورد پیشه‌ور، همان کسب و کار وتأمین معاش است». ولی وی می‌تواند در حین کار به‌ذکر خدا و تکرار آیات قرآن بپردازد. سپس غزالی چنین می‌گوید: «کسب معاش وتـأدیه زکاة از مازاد آن، از جمیع وردهایی که تاکنون شرح دادیم، شریفتر و برتر است». زیرا عبادات متعدی که خیر آن به دیگری می‌رسد، بر عبادات لازم که خیر آن منحصر به عابد است، فضیلت دارد. کسب و کار مثل زکاة اگر با نیت مساعدت به‌دیگران وهمکاری اجتماعی صورت بگیرد، عبادتی است مستقل؛[۲]

۵- کارمندان و مأموران دولت (متولیان) نیز باید در حین انجام وظایفشان، ازجنبه‌دینی مسؤولیت‌هایشان آگاهی داشته باشند، به‌نظرغزالی، کسانیکه‌چنین مسؤولیت‌هائی به‌عهده دارند، وظیفهٔ اصلی‌شان‌توجه‌خالصانه به نیازهای مسلمین وتأمین‌آنهاست و نه انجام عبادات مستحب بسان عباد وعلماء. بنابگفتهٔ عمر، تکلیف شرعی مأموران دولت انجام نمازهای یومیه است. درشب می‌توانند به‌منظور تحکیم اعتقاددینی و تقویت خصیصهٔ رفق و مدارا، بهر نوع عبادت مستحب که خود برمی‌گزینند، بپردازند؛[۳]

۶- موحد که‌گوشه عزلت اختیار کرده وتوجهش لاینقطع به‌خدای واحد وابدی متوجه‌است، به‌رعایت دفعات ورد، نیاز ندارد. بعداز نمازهای واجب، ورد، همان حضور قلب و تـوجه اوست به خدا. بـرای اینگونه

۱- احیاء، یکم، ۳۱۸.
۲- احیاء، یکم، ۳۱۸.
۳- احیاء یکم، ۳۱۸.

افراد مثل پیامبران و صدیقان، هر عملی موجب مزید ایمان و سببی برای تکمیل معرفتشان می‌باشد. «برای اینان، عبادات همگی یکسانند».[۱]

خلاصه آن که، طریق، اهمیت چندانی ندارد. آنچه مهم است. وصول به‌هدف است و هدف عشق به خدا و اطاعت از شرع اوست.[۲]

دوم. محرمات شرعی و اقتصاد.

اطاعت خدا، در انجام فرایض دینی خلاصه نمیشود. رعایت‌محرمات شرعی و هم طبق حدیثی که ناقل آن عبدالله‌بن مسعود است «کسب معاش از طریق حلال برای هر مسلمان فرض عینی است».[۳] غزالی می‌گوید که «در بین کلیه واجباتی کـه مسلمین مکلف به‌ادای آنها هستند، کسب معاش از راه حلال و اجتناب از حرام یکی از مشکلترین آنهاست. از یکطرف، برای عقل، تمیز میان حلال وحرام آسان نیست. ازطرف دیگر، اعضاء را به‌سهولت نمی‌توان به انجام حلال و پرهیز از حرام واداشت. بی توجهی به‌مسأله حلال و حرام به‌آنجا رسیده که می‌توان گفت در روزگار ما چیزی که حلال مانده آب فرات است و علفهای وحشی اراضی موات. غیر از این دو چیز بقیه چیزها آلوده شده و از طریق نامشروع به‌دست‌آمده‌اند. و چون‌آدمی نمی‌تواند منحصراً باآب و علف امرار معاش کند، از این رو مجبور است که به‌امور حرام تن دردهد».[۴]

غزالی این وضعیت‌را مورد انتقاد شدید قرارمی‌دهد و این نظر را که آدمی باتوجه به‌اوضاع و احوال، مجبور به کسب حرام است، نظری تهی

۱ــ احیاء، یکم، ۳۱۸.
۲ــ احیاء، یکم، ۳۲۹.
۳ــ احیاء، دوم، ۷۹.
۴ــ احیاء، دوم، ۸۰ــ مقایسه کنید با Essai, 434_469

و بی اعتبار می‌شناسد . زیرا در واقع آنچه مشکل است ، مسأله تمیز بین حلال و حرام نیست، بلکه روشن کردن وضعیت مشکوك بعضی ازچیزهایی است که در میان دو حد «حلال» و «حرام» قرار گرفته‌اند. زیرا کسانی که می‌گویند تمیز بین حلال و حرام مشکل است، به قرآن وسنت و احادیث بیشماری که از صحابه به ما رسیده، ابداً توجه نمی‌کنند کسب معاش از طریق حرام تحت هر شکلی که انجام بگیرد ، به‌اتفاق آراء، قدغن اعلام شده، درعوض، چه قرآن چه سنت وچه احادیث، همگی کسب و کار حلال را مؤکداً توصیه کرده‌اند .

برای روشن کردن مسأله، غزالی محرمات را بدو طبقه تقسیم می‌کند: محرماتی که‌سبب‌حرمت آنها طبیعت ووضعیت‌شان‌است ومحرماتی که علت حرمت‌شان ، طریقهٔ تحصیل کسب آنهاست.[1]

حلال و حرام‌های دستهٔ اول: چیزهایی که به لحاظ طبیعتشان حرام و ممنوع اعلام شده‌اند، اساساً به‌امورغذایی مربوطند. این‌دسته ازمحرمات به سه بخش تقسیم می‌شوند. معدنی، گیاهی و حیوانی.

چیزهای معدنی، بطور کلی حلالند مگر آن که مصرفشان ضرر و زیانی به‌مصرف کننده برساند.[2] چیزهایی که ریشه گیاهی دارند درصورتی حرامند که مثل شراب ومواد مخدر ، عقل را زایل کنند ویا مثل مواد سمی و داروهایی که ترکیب صحیح ندارند و یا بیش از اندازه استعمال شوند، حیات وسلامت انسان را به‌خطر بیندازند.[3]

خوراکی‌هایی که ریشهٔ حیوانی دارند، بعضاً حلال و حرامند. برای شناخت این دسته از محرمات و نیز اطلاع از شرایط ذبح شرعی،

۱ــ احیاء، دوم، ۸۳ــ Essai,448_449

۲ــ احیاء، دوم، ۸۳

۳ــ احیاء ، دوم، ۸۳ــ۸۹ Précis,223.

باید به‌کتب فقهی رجوع کرد.[۱]

حلال و حرام‌های دستهٔ دوم: خللی که ممکنست در طریقهٔ تحصیل و کسب شیئی وجود داشته باشد، موجب حرمت شیئی می‌شود. این دسته ازاموال با درنظرگرفتن این نکته‌که به قهر یا به‌اختیار ازصاحبانشان‌گرفته شده باشند، به شش بخش تقسیم می‌شوند:

۱ـ اموال بلاصاحب نظیر معادن ، اراضی موات ، نخجیرگاه‌ها، جنگل‌ها، میاه‌جاری و علفها، اصولاً حلال شمرده می‌شوند، مشروط‌برآن که مالك شرعی نداشته باشند؛[۲]

۲ـ اموالی‌که به جبر از مالکین آنهاگرفته می‌شود و این مالکین از حمایت شرع برخوردار نیستند، نظیر فیئی و غنایم جنگی و نیزاموالی که ازکفار وقطاع الطریق‌گرفته می‌شود، بطورکلی حلال‌اند، بشرط آن‌که خمس آنها پـرداخت گردد و میان ذوی الحقوق تقسیم شود . در عوض اموال آن دسته ازکفار که درپناه شرع قرار گرفته‌اند و بین آنان و دولت اسلامی، عهدنامه وقراردادی متبادل شده، حکم اموال مسلمین را داشته و اخذآنها جایز نیست. حدود حلیت و حرمت اموال بند دوم‌درکتب فقهی، درفصول مربوط به فیئی ، غنیمت و جزیه تعیین شده است؛ [۳]

۳ـ اموالی‌که بـرطبق قواعد شرعی ازکسانی گرفته می‌شود که وجوهات شرعی خـود را نپرداخته‌اند، حلال شمرده می‌شوند. مشروط برآن‌که عمل مصادره، طبق مقرراتی‌که درکتب فقهی درفصول مربوط به زکاة و وقف ونفقه معین شده انجام‌گرفته باشد؛[۴]

۱ـ احیاء، دوم، ۸۴. Précis,224 et 225.

۲ـ احیاء، دوم، ۸۴ واجز، یکم. ۲۴۱ و دوم، ۱۲۸.

۳ـ احیاء، دوم، ۸۴ واجز، دوم، ۱۹۷ـ۲۰۵.

۴ـ احیاء، دوم، ۸۴ـواجز، یکم، ۷۹ـ۲۴۴ و دوم، ۱۰۹

۴- اموالی که ازطریق معاوضه و تراضی طرفین تحصیل می‌شود، حلالند. بشرط آن که قواعد شرعی مربوط به اموال، اهلیت عاقدین و ایجاب و قبول رعایت شده باشد. در اینمورد نیز باید به فصول مربوط به معاوضه درکتب فقهی مراجعه کرد؛[1]

۵- اموالی که مالك آنها، بلاعوض و از روی رضاء بدیگری می‌دهد حلال محسوب می‌شوند. مشروط بر آن‌که شرایط عقد و عاقدین رعایت شده و قرارداد به‌حق وارث یا ذیحق دیگری لطمه وارد نسازد. این مسائل در کتب فقهی، فصول مربوط به وصایا وهبات و صدقات، به‌دقت تشریح و تبیین شده‌اند؛ [2]

۶- اموالی که از طریق ارث به‌کسی تعلق می‌گیرد، بشرط رعایت قواعد شرعی، حلال شمرده می‌شوند.[3]

کسب معاش: بدیهی است که کسب معاش ازطریق حلال وتحصیل ضروریات و لوازم زندگی در خور احترام و ستایش است. آیات قرآنی متعدد واحادیث بسیاری، انسان را به‌کار و کوشش دعوت وتشویق کرده‌اند. پیغمبر گفته است «گناهانی وجود دارد که کفاره آن کسب معاش است». در حدیث دیگری آمده است که «در روز قیامت، تاجر صالح در جوار شهدا و عدولی که متعلقات دنیوی را ترك گفته‌اند جای می‌گیرد». در این زمینه احادیث فراوان دیگری وجود دارد که رشتهٔ اسنادشان به صحابه می‌رسد.[4]

ازجانب دیگر، شرع تکدی وگدایی را ممنوع کرده و بدینطریق

۱ــ احیاء، دوم، ۸۴ــ واجز، یکم، صفحات ۱۳۲ ببعد.
۲ــ احیاء، دوم، ۸۴ــ واجز، یکم، صفحات ۲۶۰ و ۲۹۲.
۳ــ احیاء، دوم، ۸۴ــ واجز، یکم، صفحات ۲۶۰ و ۲۶۹.
۴ــ احیاء، دوم، ۵۵.

برای کسب معاش ارج و حرمت چشمگیری قائل شده است. اما در کنار ارجی که شرع به کسب‌معاش می‌گذارد، نسبت به‌طرق تحصیل مال سخت‌گیر است. اگر کسانی هستند که از لحاظ عرض و رسیدن به جاه و قدرت به فرعون شباهت دارند، کسان دیگری نیز یافت می‌شوند که از نظر طمع و عطشی که برای جمع ثروت و مال دارند به قارون شبیه‌اند.[۱]

غزالی در اینجا نیز از اعتدال و راه حل‌های میانه، جانبداری می‌کند و می‌گوید: «ما ادعا نمی‌کنیم که کسب و تجارت بطور مطلق بر امور دیگر، فضیلت دارد. چون دراین امور هم‌می‌توان به‌کسب مال به حد کفایت بسنده کرد وهم می‌توان به‌ثروت اندوزی و مال‌پرستی پرداخت».[۲] ثروت اندوزی بالنفسه امر نکوهیده‌ایست ومعادل دنیا پرستی است و دنیا-پرستی منبع جمیع گناهانست به‌علاوه اگر تاجر آدم نادرست ومکاری باشد، در اینصورت حکم آدم فاسق‌را پیدا می‌کند. به‌عکس اگر هدف شخص از تجارت، تحصیل ضروریات زندگی برای خود وخانواده‌اش باشد، درچنین صورتی، عمل وی، عمل صالح و شایسته‌ای خواهد بود.[۳]

چهارگروه ازکسب و تلاش معافند: عباد که حیات خود را وقف عبادات جسمانی می‌کنند . عرفاء که زندگیشان را به مطالعهٔ امور باطنی دین اختصاص می‌دهند، علماء (فقهاء، مفتی‌ها و محدثین) که عمر خود را بر سر مطالعهٔ امور ظاهری دین می‌گذارند و بالأخره گروه چهارم، امام، سلطان، قاضی و شهود شرعی. یعنی کسانیکه وظایف عمومی مسلمین و تأمین احتیاجات آنان را برعهده دارند.[۴]

1_ Essai, 439 et 592.

۲ـ احیاء، دوم، ۵۸.

۳ـ احیاء، دوم، ۵۸.

۴ـ احیاء، دوم، ۵۸.

معاش این چهار گروه از بیت‌المال و یا از اوقافی که درآمدشان به‌فقراء و علماء اختصاص دارد تأمین می‌گـردد. ابوبکر وقتی به خلافت رسید، بنابه درخواست صحابه از تجارت دست کشید. زیـرا این امکان وجود داشت که اشتغال او بـه کسب و کار موجب اختلال اداره عمومی مسلمین گردد.[۱]

چهار گروه بالا می‌توانند زندگیشان را از دوطریق تأمین نمایند: یکی از طریق قبول عطایایی که افراد بطور آزادانه به‌آنان می‌دهند و دیگر ازراه «سوآل» درصورت استیصال.[۲]

غزالی بی‌آن‌که «سوآل» را دروجه اخیر، امرنکوهیده‌ای بداند، مع‌هذا ترجیح می‌دهد که معاش علماء از بیت المال، اوقاف و عطایا تأمین شود. از میان گروههای چهارگانه بالاکسانیکه به «سوآل» دست می‌یازند، باید به وجدان خود رجوع کنند ولـو آنکه فتاوی مجتهدین دال بر جواز آن باشد. چـون در بعضی موارد، تصمیم فردی که بطور آزادانه گـرفته می‌شود، محکمترین و بهترین طریقه‌محسوب می‌شود. درمیان اسلاف، کم نیستند کسانیکه از ممـر احسان و گشاده دستی دوستانشان زندگی کرده و خود را وقف عبادات خـدا نموده‌اند. ایـن قبیل افـراد درنزد خدا همان پاداشی راخواهند داشت که اشخاصی که زندگانی‌آنان را تأمین کرده‌اند.[۳]

بیع: به‌موجب قرآن، خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرده است. برای‌فهم نظریه غزالی درباب اقتصاد، دومسأله بیع و ربا، حکم دو کلید را دارند.

انسان در راه‌کسب معاش، باید بدواً شروط حلیت و حرمت بیع

۱ــ احیاء، دوم، ۵۸.
۲ــ احیاء، دوم، ۵۸.
۳ــ احیاء، دوم، ۵۹.

را بشناسد و از ارکان ثلاثه آن که عبارتند از عاقدین، مبیع و عقدبیع، آگاهی داشته باشد. نظر غزالی دربارهٔ شروط اعتبار و حلیت بیع، نظر آدمی است سختگیر و بدبین. وی برای عرف و تعاریف عرفی اعتبار زیادی قائل نیست و در غالب موارد، اجرای دقیق قواعد شرعی را طلب می کند.[1]

۱- معامله اشخاص نابالغ، مجنون، برده و نابینا باطل است. معامله‌ای که بااشخاص نا بالغو مجنون انجام گرفته باشد، از درجهٔ اعتبار ساقط است و بایع یامشتری مسؤول ضرر و زیانی خواهد بودکه به مورد معامله وارد آید؛[2]

معامله بابرده وکور موردپیچیده‌تریست. برده، به‌شرط اجازه صاحبش، اهلیت‌معامله دارد. اجازهٔصاحب، بایدصریح و روشن باشد. برای‌تشخیص مجاز بودن برده، می‌توان به‌اصل استفاضه (یعنی این که برده در محل، به داشتن اجازه از صاحبش، معروف باشد) و یا به شهادت و شاهد عادل استناد کرد. درغیر اینصورت، معامله باطل است.[3]

شخص‌کور ازطریق توکیل شخص بینا، اهلیت معامله دارد. ولی معامله مستقیم با شخص‌کور نافذ نیست.[4]

معامله با کافر مجاز است. مشروط برآن‌که مورد معامله، مجلد قرآن یا برده مسلمان‌نباشد. به‌علاوه عقدفروش سلاح به‌کافرحربی وکافری که با مسلمین عقد صلح نبستند باشد، باطل است.[5]

۱- احیاء، دوم، ۵۹-واجز،یکم، ۱۳۲ Précis,93و Essai 440 et 445

۲- احیاء، دوم، ۵۹.

۳- احیاء، دوم، ۵۹.

۴- احیاء، دوم، ۶۰.

۵- احیاء، دوم، ۶۰.

مسأله‌ای که در اینجا طرح می‌شود ، مسأله صحت عقد معامله با سپاهیان اعم از ترکان، ترکمانان، کردان و اعراب[۱] قطاع الطریق و اصولاً به‌طور کلی باکسانی که به‌خیانت و ظلم واکل ربا شهرت دارند، می‌باشد. غزالی معتقد است که باید از معامله با این قبیل افراد اجتناب ورزید. مگر آن که یقین حاصل شود که مورد معامله از طریق نا مشروع به‌دست نیامده است؛[۲]

۲- شرایط مورد معامله متعدد است از آن جمله این که مبیع نمی‌تواند ازمحرماتی باشدکه علت حرمتشان، صفت و طبیعتشانست. مبیع بایدمال مفیدی‌باشد. دراین‌جا، موضوع خرید وفروش تصاویر ومجسمه‌ها طرح می‌شود. غزالی که این قبیل معاملات را باطل می‌داند، معتقد است که تصاویر حیوانات و فرشتگان و مجسمه‌هایی که از آنها ساخته می‌شود و در اعیاد از خردسالان خریده می‌شود، شرعاً حرام بوده و پاره کردن و شکستن آنها واجب‌شرعی‌شمرده‌می‌شود. درعوض، صورت‌نگاری درختان، هم چنین صورت نگاری حیوانات بر روی پارچه مجاز است. استعمال این قبیل پارچه‌ها به‌صورت جامه ممنوع نیست. ولی نمی‌توان پارچه‌هایی راکه‌نقش حیوانات دارند به‌جایی‌آویخت. درعوض پهن‌کردن آنهابرروی دیوان مجاز است.[۳]

مبیع باید ملک بایع بوده و بایع قدرت برتسلیم شرعی و عملی آن را داشته باشد.[۴] هم چنین مبیع باید معلوم العین، معلوم القدر و

۱- غزالی درمتن احیاء، «اعراب» رانیز آورده است. اما لائوست آن را ذکر نکرده که ما می کنیم. مترجم.

۲- احیاء، دوم، ۶۰ Précis, 279-281

۳- احیاء، دوم، ۶۰.

۴- احیاء، دوم، ۶۰.

معلوم الوصف باشد . قبل از فروش به دیگری، مشتری باید مبیع را قبض کرده باشد.[۱]

۳- درایجاب و قبول، الفاظ و عبارات می‌توانند صریح یاضمنی باشند. ولی در هر حال باید صراحت در معنای بیع داشته باشند.[۲] به‌این سوآل که آیا بیع بدون استعمال الفاظ وعبارات و به‌صرف تسلیم وقبض، صحت دارد یا نه؟ غزالی چنین جواب می‌دهد که از نظر حقوقی، قبول صحت آن ممکن نیست. در واقع دراینجا، غزالی از رأی مکتب شافعی تبعیت می‌کند. ولی نباید ازنظر دور داشت‌که در غالب موارد معاملات‌با ایجاب و قبول بدون استعمال الفاظ و عبارات مقرر انجام می‌گیرد. غزالی باتوجه باین‌امر، بین‌عقد بیعی که مبیع مال ناچیزیست و عقد بیعی که مبیع مال ارزنده و پر بهایی است، تمیز قائل می‌شود. بدین معنی که استعمال الفاظ و عبارات را در مورد اخیر واجب می‌داند. ولی این راه حل رافع ابهام‌نیست. زیراگذشته از اموالی‌که ارزیابی آنها آسانست، اموالی یافت می‌شوندکه نسبت به‌میزان ارزش‌آنها نمی‌توان حکم قطعی نمود. درمورد اموال دستهٔ اخیر، غزالی امر را به «فتوای قلب» متعاملین وا می‌گذارد.[۳]

ربا: رباکه حرمت‌آن درقرآن و احادیث تصریح شده، عبارتست از بیع خاصی که سود حاصلهٔ ازآن اصولاً حرامست. به استناد احادیث، ربا در درجهٔ اول شامل معاملات طلا و نقره می‌شود. طلا و نقره دو فلز قیمتی هستندکه قیمت‌ها بر اساس آنها تثبیت می‌شود . در درجه بعدی ربا، معاملاتی را در بر می‌گیردکه مبیع، گندم، جو، خرما و نمك باشد. خریدوفروش دو کالای هم‌جنس مجاز نیست مگر به‌صورت نقد وفی‌المجلس

۱ــ احیاء، دوم، ۶۱

۲ــ احیاء، دوم، ۶۲ .Essai, 441-444

۳ــ احیاء، دوم، ۶۳.

و به شرط برابری دقیق‌دو کالا. دراین موردنسیه قدغن است. زیرامهکنست در فاصلهٔ انجام معامله و پرداخت قیمت، در قیمت مبیع تغییری حاصل شود وباعث تفاضل‌گردد.[1] ازاین اصل نتایج زیرگرفته می‌شود:

۱- در مورد طلا و نقره، باید گفت که نمی‌توان شمش طلا را به ضراب‌خانه برد و درعوض، پول‌سکه (دینار)گرفت. زیرا وزن سکه‌هایی که در مقابل شمش طلا معاوضه می‌شوند از وزن شمش طلا کمتر است، هم‌چنین پول شکسته را با پول سالم و پولی را که آلیاژ مرغوب دارد با پولی‌که آلیاژ نامرغوب دارد، عوض نمود؛

۲- درمورد مواد خوراکی، بعضی ازفقهاء چهارچیزرامشمول ربا دانسته‌اند. برخی‌همین حکم‌را نسبت به‌جمیع مواد خوراکی‌که ضرورت اولیه داشته وقابل نگهداری‌هستند اتساع داده‌اند. بعضی‌دیگر نظیرغزالی، هرگونه خوراکی را مشمول این قاعده دانسته‌اند.

مواد خوراکی هم‌جنس را نمی‌توان معاوضه کرد مگر به‌شرط قبض فی‌المجلس و تساوی در مثل. مثلاً نمی‌توان به‌قصاب‌گوسفند داد و درعوض‌گوشت گرفت. نمی‌توان به نانواگندم داد و در عوض نان‌گرفت. همین‌طور نمی‌توان به روغنگر، دانه‌های روغنی و زیتون داد و در عوض روغن‌گرفت. و به‌لبنیات فروش، شیر داد و پنیر گرفت.

معامله مواد خوراکی‌که ازجنس واحد نباشند باید به‌طور نقد و فی‌المجلس انجام‌گیرد. ولی اختلاف در مثل مجاز است.[2]

همان‌طور که هدف قواعد و مقرراتی‌که برای معاملات تنظیم و مقرر شده، از بین بردن معاملات غرری است،- به همان نحو، مقررات مربوط به‌معاملات طلا و نقره و مواد خوراکی، بدین‌خاطر وضع شده‌اند

۱- احیاء، دوم، ۶۳-واجز، یکم، ۱۳۶ Essai,449 و Précis,95.

۲- احیاء، دوم، ۶۳.

که تا حد ممکن، از تفاوت و نابرابری مثل (تفاضل) جلوگیری شود.

معاوضه: غزالی، از روی نمونهٔ عقد بیع که پایه‌ی آن جلوگیری از غرر است، با معیارهای مکتب شافعی، عقد معاوضه را بنا می‌نهد. به اضافه، به خلاف دیگر فقهاء که بعضی از قرار دادها را قرار داد مشارکت می‌دانند، غزالی آنها را جزو معاوضات به حساب می‌آورد.[۱]

ما دراینجا به‌ذکر سه مثالی که غزالی در احیاءآورده است اکتفاء می‌کنیم. این‌سه مثال عبارتند از: بیع‌سلم واجاره ومضاربه.

بیع‌سلم- وقتی صحیح‌است که شروط‌ده‌گانه‌آن رعایت شده باشد، هدف اصلی این شروط، ارتفاع هرگونه غرر درتسلیم مبیع‌است.[۲]شروط مذکور به‌اختصار به قرار شرح زیرند:

معلوم بودن قیمت - پرداخت آن فی المجلس - معین بودن مورد سلم - مشخص بودن زمان تسلیم مبیع - وجود مبیع درمکانی که نقل‌آن درمهلت معلوم ممکن باشد. تصریح محل تسلیم مبیع، مقید نبودن مبیع به مکان خاصی مثل غله مزرعه مشخصی یا میوه باغ معینی. در عوض غله یا میوهٔ منطقه‌ای می‌تواند موضوع بیع سلم قرار گیرد. نادر نبودن مبیع در صورتیکه مبیع از مواد خوراکی باشد، رعایت شرایط ربا الزامی است.[۳]

درمورد اجاره[۴] شروط مربوط به بیع سلم جاریست. دراین قسم از اجاره، باید اجرتو منفعت (منظور عملی است که عامل برای جاعل یا موجر انجام می‌دهد) و مدت معلوم شده باشد. قواعد ایجاب و قبول، تابع

۱ـ نگاه کنید به Essai,432 و Contribution, 116.

۲ـ احیاء، دوم، ۶۳ـ۶۴ـواجز، یکم، ۲۵۴.

۳ـ احیاء، دوم، ۶۴.

۴ـ اجاره دراینجا بمعنای جعاله است. مترجم.

قواعد کلی بیع است و اجرت حکم ثمن را دارد. از این جهت، اجرت و مهلت پرداخت آن باید دقیقاً مشخص باشد. به‌علاوه شرعی بودن عمل، شرط اعتبار عقد است.[۱]

مضاربه (قراض) عقدیست که به‌موجب آن، یکی ازمتعاملین سرمایه می‌دهد وطرف دیگر با آن تجارت می‌کند. مالك و مضارب هردو درسود سهیم‌اند. ارکان مضاربه سه چیز است:

سرمایه و سود و عمل مضارب.[۲]

سرمایه باید به‌صورت طلا یانقره به‌مضارب داده شود. مضاربه با فلوس (پول مسی) و با عروض (اعتبار تجاری) صحیح نیست.

حصه هریك از متعاملین از منافع باید معلوم باشد.

عمل مضارب را نمی‌توان به‌قیودی محدود و مضیق‌کرده آزادی و اختیار مضارب شرط است. عامل، هر زمان بخواهد می‌تواند قرارداد را فسخ نماید.[۳]

مشارکت: غزالی از آن‌جا که نسبت به معاملات غرری حساسیت خاصی دارد، سعی کرده است تا آن‌جاکه امکان دارد، حوزهٔ قرار دادهای مربوط به‌مشارکت را محدود سازد. از چهار نوع قراردادی‌که دراحیاء ذکر می‌کند، تنها یکی از آنها را صحیح و مشروع می‌شناسد:[۴]

۱ـ شرکت مفاوضه، شرکت مفاوضه شرکتی است‌که طرفین اموال

۱ـ احیاء، دوم، ۶۴ـ۶۶ـواجز، یکم، ۲۲۹ Précis, 117 و Contribution, 151.

۲ـ احیاء، دوم، ۶۵ـواجز، یکم، ۲۲۱ Précis, 109 و Contribution,103,115, 118, 121 et 122.

۳ـ احیاء، دوم، ۶۵ـواجز، یکم، ۲۲۱.

۴ـ احیاء، دوم، ۶۵

خود را در یکدیگر ممزوج نمی‌کنند. اموال شرکاء از یکدیگر متمایز است. منتهی با یکدیگر قرار می‌گذارند که آنها را مشترکاً به‌کار بیندازند و در سود و ضرر شریك باشند. این نوع قرارداد باطل است؛[۱]

۲ـ ایضاً شرکت ابدان، یعنی شرکتی که دو نفر فعالیت جسمی خود را و یاصنایعشان را به‌شرکت می‌گذارند و در سود وضررآن شریك می‌شوند، از درجهٔ اعتبار ساقط است؛[۲]

۳ـ نوع‌سوم شرکت وجوه‌است. شرکتِ وجوه عبارتست ازشرکت بی‌سرمایه که به موجب آن دو نفر با هم قرار می‌گذارند که اعتبار تجارتی خودرا به‌شرکت بگذارند و منافع حاصله را میان خود تقسیم‌کنند. بعضی از فقهاء، این نوع شرکت را معتبر دانسته‌اند. بعضی دیگر رأی به بطلان آن داده‌اند. غزالی آن را باطل می‌داند؛[۳]

۴ـ تنها شرکتی که غزالی رأی به صحت و جواز آن می‌دهد، شرکت عنان‌است. دراین نوع قرارداد، طرفین سرمایه وکار خود رابه‌شرکت می‌گذارند. دراینجا، منظور از سرمایه، فلزات قیمتی (طلا یا نقره) نیست بلکه کالاهای تجارتی است. اموالی که به‌صورت مشاع به‌شرکت گذاشته می‌شوند به‌طوری‌که تمیز میان آنها ممکن نیست مگر به صورت حصه و سهم. شرکاء متقابلاً به‌یکدیگر حق تصرف کامل می‌دهند. هریك ازشرکاء به‌نسبت سهم خود در نفع و ضرر سهیم می‌باشند. هریك‌ازطرفین می‌تواند حق تصرف را از طرف دیگر سلب نماید و اخراج سهم خودرا ازشرکت طلب کند.[۴]

۱ـ احیاء، دوم، ۶۵ـ۶۶
۲ـ احیاء، دوم، ۶۶.
۳ـ احیاء، دوم، ۶۶.
۴ـ احیاء، دوم، ۶۶.

احتکار و پول بد: احتکار یعنی انباشتن مال به منظور بالا بردن قیمت . در قرآن وسنت، احتکار به‌علت آن‌که موجب فساد و اختلال نظم عمومی می‌شود، حرام اعلام شده است.[1]

غزالی این سوآل را طرح می‌کند آیا حکم حرمت احتکار نسبت به کلیهٔ مواد خوراکی در جمیع اوقات جاریست یا این‌که انباشتن بعضی از مواد جایز است و بستگی به‌موقعیت دارد؟ غزالی به‌سوآل خود چنین‌جواب می‌دهد که چون احتکار به‌صورت اطلاق و نامعین حرام شده است، از این جهت می‌توان درحکم حرمت، به نوع مورد احتکار ووقت احتکار توجه نمود.

به‌هر تقدیر، احتکار در مورد مواد خوراکی اولیه و ضروری مؤکداً حرامست. در این‌مورد قاطبهٔ‌علماء متفقند. اختلاف‌شان برسر مواد دیگریست نظیر دارو، زعفران،گوشت، کره، میوه‌جات، پنیر و روغن. در وقت احتکار نیزعلماء آراء مختلف دارند. بعضی احتکار را به‌وقت معینی مضیق نکرده‌اند و آنرا به‌طور دائم حرام دانسته‌اند. بعضی دیگر، احتکار را فقط در زمان قحطی حرام شمرده‌اند. به نظر غزالی در تشخیص حرمت احتکار، باید ضرر و خسارتی‌که ازاین بابت به‌جامعه وارد می‌آید، درنظر گرفته شود.[2] بدین ترتیب، غزالی‌نتیجه می‌گیردکه درزمان عادی، انباشتن مواد غذایی‌که ضرورت اولیه ندارند، زیانی‌به‌جامعه وارد نیاورده واحتکار محسوب نمی‌شود. خلاصه آن‌که در مورد مسأله احتکار، غزالی نرمش و انعطاف خاصی به‌خرج می‌دهد. و این امر در وهله اول از کسیکه درباب عقود بیع آنقدر سخت‌گیر و موشکاف است شگفت و بعیدبه‌نظر می‌رسد. ولی نبایدفراموش کردکه غزالی اصولاً بیع‌را به‌طور عام مایه تقلب وغبن

۱ــ احیاء، دوم، ۶۷.

۲ــ احیاء، دوم، ۶۷.

می‌داند. بطوریکه می‌توان گفت که مغابنه اساس و جوهر بیع است. زیرا هدف بیع، کسب سود و تحصیل منفعت است.[۱]

به جریان انداختن پول بد (زیف) نیز جزو محرمات اقتصادی محسوب می‌شود. در درجهٔ اول، گناه آن متوجه کسی است که پول بد را رایج می‌سازد. چنین تصور می‌رود که دراین‌جا لبهٔ تیز انتقاد غزالی متوجه دولت است. زیرا زیف پولی است که دولت با نرخ تقلبی به‌جریان می‌گذارد. غزالی رواج پول بد را از سرقت نکوهیده‌تر و خطرناک‌تر می‌داند . چون خسارت وارده از سرقت، خسارت محدودیست و حال آن که پول بد، باعث خسارت و ضررهای نامحدودی می‌باشد.[۲] برای جلوگیری از رواج پول بد، غزالی در احیاء، قواعدی‌را متذکر می‌شود. منجمله آن که کسی که پول بد به‌دستش می‌افتد، باید آن را درچاه بیندازد. تاجر باید بتواند پول بد را از پول خوب تمیز بدهد و منحصراً پول خوب قبول کند. در غیر این صورت تاجر و هر کسی که پول بد بپذیرد، گناهکار شناخته می‌شود. البته می‌توان پول بد راگرفت، به‌شرط آن که قصد ازگرفتن، به‌دورانداختن آن باشد.[۳]

برسر مسأله اخیر نیز بین علماء اختلافست. عده کثیری معتقدند که اگر پول بد درکشور رواج داشته باشد قبول آن حرام نیست. اگر فقط در منطقه خاصی رایج باشد، می‌توان آن راگرفت، مشروط برآن که گیرنده از میزان و درجهٔ تقلبی بودن آن باخبر باشد .

سپس غزالی نتیجه می‌گیرد که درمسأله پول بد، پیمایش راه‌راست

۱ــ احیاء، دوم، ۷۲

۲ــ احیاء، دوم، ۶۸.

۳ــ احیاء، دوم، ۶۸.

کار مشکلی است.[1] غزالی که بدواً پول بد را مثل احتکار به‌شدت محکوم می کند، در نتیجه‌گیری، به‌راه حل میانه و معتدلی تن در می‌دهد.

اخلاق اقتصادی: قـواعد اخـلاق اقتصادی که در احیاء آمده‌اند، قواعدی هستند بـه‌شدت شاق و شدیـد، این قواعد سه‌گـونه تکلیف ایجاد می کنند: تکلیف عدالت، تکلیف احسان و تکلیف دین.

۱ـ هـر مسلمانی از نظر عـدالت و بنابر اصل «آنچه را بر خود نمی‌پسندی بردیگری‌مپسند» مکلف است که ازهرگونه ایراد ضرر به‌برادر مسلمان خودداری کند و در کلیهٔ معاملات صادق و یکرنگ باشد . فروشنده نباید از کالای خود به‌دروغ تعریف کند. اصولاً نفس تعریف کردن از کالا، نکوهیده‌است. تبلیغات فریبنده و کاذب، به‌دلیل‌اقوی ممنوع‌است.[2] به‌عکس فروشنده باید معایب و نواقص مبیع رانشان دهد.[3] مبیع را برحسب مورد به‌دقت وزن و اندازه گیری کند.[4] در گفتار خود، منتهای صداقت و امانت رابه‌کار برد.

پیغمبر، رفتن به استقبال کاروان را به قصد گـول زدن فروشنده و دادن قیمت‌هایی که بـا قیمتهای شهـر متفاوت باشند، ممنوع ساخته است. هم‌چنین، فروشی که با کمك عامل تردست انجام‌گیرد ممنوع شده است. عامل‌تردست (بخش) کسی است که‌برای‌گرم‌کردن بازار، خودرا‌به‌صورت مشتری درمی‌آورد تا بدین وسیله، مشتری واقعی را به خرید کالا ترغیب و تحریض نماید. این کار، مثل‌فروش حیوانی است که برای پرشیر نمایاندن، عمـداً از دوشیدنش خود داری می کنند. این‌قبیل اعمال در حکم سرقت

۱ـ احیاء، دوم، ۶۸ـ۶۹
۲ـ احیاء، دوم، ۶۸ـ۶۹
۳ـ احیاء، دوم، ۷۰ـ۷۱
۴ـ احیاء، دوم، ۷۱ـ۷۲

است. بنابراین، اقدام بهر عملی که، چنان‌چه خریدار از آن آگاه شود، از خرید کالا باز می‌ایستد، حرامست؛[۱]

۲ـ تکلیف دوم که نسبت به‌تکلیف اول، حکم سود را دارد نسبت به سرمایه، ـ در واقع دنباله و ادامه تکلیف عدالت است. **تکلیف احسان** عبارتست ازاین که متعاملین، رأساً منفعت و خیر متقابل یکدیگر را رعایت کنند و اول از همه ازگول زدن یك‌دیگر «مغابنه» خودداری نمایند.[۲] غزالی متذکر می‌شود مغابنه درکلیه عقود بیع وجود دارد زیرا همان طور که گفته شد، کسب سود و منفعت اساس بیع را تشکیل می‌دهد. حال اگر میزان سود خیلی بالا باشد، قبول‌آن بی عدالتی به‌شمار نمی‌رود منتهی متعاملین باید از قبل خود، اصل احسان را رعایت‌کنند و سود حاصله را تاحد متعارف پایین‌آورند . ولی درهرحال ، سود زیاد مشروع است ، به‌خصوص وقتی که خریدار مجذوب جنس شده باشد و یا به‌سبب احتیاج مبرمی که به‌آن دارد، درصدد خرید برآمده است.

بعضی از علماء معتقدندکه سود اگر از یکسوم ارزش‌مبیع زیادتر باشد، مشتری مغبون محسوب شده و خیار غبن دارد. غزالی این نظر را رد می کند و می گوید که دراین‌مورد خیار غبن فقط منحصر به‌این است که مشتری بایع را به‌احسان و عدالت فراخواند تا احتمالاً بایع قیمت‌جنس را پایین آورد.

قیمت متوسط و سود کم‌ازلحاظ اقتصادی نیز منفعت بیشتری‌دربر دارد. زیرا فروشنده‌ای که بدین‌طریق عمل‌می کند کالای بیشتری می‌فروشد و بالنتیجه در جمع، سود بیشتری به دست می‌آورد.[۳] از اصل احسان یك

۱ـ احیاء، دوم،۷۱ـ۷۲

۲ـ احیاء، دوم، ۷۴.

۳ـ احیاء، دوم، ۷۳.

سلسله قواعد نتیجه می‌شود. مثلاً این که وقتی از بی‌بضاعتی چیزی‌خریده می‌شود، نباید آدمی زیاد به‌میزان غبنی که متوجه خود می‌شود، توجه کند. درعوض وقتی فروشنده آدم متمولی است باید متوقع و سخت‌گیر بود.[1]

طلبکار باید حوصله و نرمش به‌خرج دهد. در مقابل بدهکار باید دقیقاً از عهدهٔ تمامی بدهی‌اش برآید و بدهی خود را به‌نزد طلبکار برد نه آن‌که طلبکار را به‌نزد خویش بخواند.[2]

باتوجه به این‌اصل که هیچ‌گاه نباید عامل ایراد خسارت و ضرر به‌دیگری شد، شایسته است‌هرگاه یکی از متعاملین، فسخ و اقاله قرارداد را مطالبه‌کند، طرف دیگر بدان رضایت دهد.[3] از روی احسان و شفقت، باید به‌اشخاصی‌که استطاعت مالی‌کافی نداشته وقادر نیستند وجه رابه‌طور نقد بپردازند، نسیه داد و اگر درمهلت مقرر نتوانستند وجه را بپردازند، نباید سخت‌گیری نمود.[4]

با توجه به‌مسائل دقیق و حساسی که در داد و ستد وجود دارد، غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که داد و ستد، سنگ محك آدمی است. زیرا در وقت داد و ستد است که میزان تدین و ورع افراد روشن می‌شود.[5]

۳ـ تاجر درعین توجه به عدالت و احسان، نباید از تکالیفش نسبت به‌شرع و از آخرت غافل شود. معاوضه آخرت با دنیا، معاملهٔ پر ضرری‌است. تاجر باید به‌این‌مطلب وقوف داشته‌باشد که کسب وکاریکی از فروض کفایی بوده واو گونه‌ای رسالت اجتماعی برعهده دارد. زیرا

۱ـ احیاء، دوم، ۷۳.
۲ـ احیاء، دوم، ۷۳ـ۷۴
۳ـ احیاء، دوم، ۷۵.
۴ـ احیاء، دوم، ۷۵.
۵ـ احیاء، دوم، ۷۵.

جامعه به‌تاجر و کاسب نیازمند است.[۱] از این‌نظر ارجح است که شخص به کسب و کاری بپردازد که برای جامعه مفید وضرور باشد وازمشاغل عبث و بیهوده‌ای نظیر حکاکی ، جواهر فروشی، گچکاری تزیینی و اصولاً جمیع مشاغلی که موضوع‌شان، تزیین و تجمل است بپرهیزد. مسلم است که ساختن و فروختن آلات و ادوات موسیقی و عیاشی که استعمالشان حرام شده باشد، کسب مذمومی محسوب می‌شود.[۲]

گذشته از حرفه‌های فوق، غزالی هر حرفه‌ای را نیز مستحسن نمی‌داند. و در این باب، قضاوتش از روحیه اشراف مآبانه‌ای که در عصر او درمیان محافل علماء وجود داشته، پرده برمی‌دارد. تجارت کفن و مواد غذایی‌اولیه رامذموم می‌شمارد. زیرا علی‌الاصول، کفن فروش، مرگ ومیر مردم راآرزو می کند وتاجرجو وگندم، بروزقحطی را.[۳] پیشه‌های دیگری را در خور نمی‌داند. منجمله قصابی را به‌لحاظ قساوتی که لازمهٔ چنین پیشه‌ایست. پیشه‌های دیگری را نظیر حجامت، جاروکشی، چاخویی و دباغی ازنظر کثافتشان ، شایسته انتخاب نمی‌بیند. ایضاً، دلالی، صرافی و فروشندگی حیوانات رابه‌لحاظ خطری که این‌نوع مشاغل برای دین‌دارند و آدمی را از رعایت محرماتی که شرحشان رفت، باز می‌دارند توصیه نمی‌کند.[۴]

در عوض پیشه‌ها و حرفه‌هایی وجود دارند که مستحسن شمرده می‌شوند از قبیل بزازی، صحافی، خیاطی و کفاشی. بعضی از این مشاغل مثل بزازی ، پنبه فروشی ، خرازی و معلمی سبب تضعیف رأی و فکر

۱ـ احیاء، دوم، ۷۶.

۲ـ احیاء، دوم، ۷۶.

۳ـ احیاء، دوم، ۷۶.

۴ـ احیاء، دوم، ۷۶.

شاغلین آنها می‌شوند. زیرا اینان غالباً با کودك وزن سر و کار دارند و چون زن و کودك از نظر عقلی ضعیفند ، معاشرت با آنان، عقل و رأی آدمی را ضعیف می کند.[۱]

گرفتن مزد و اجرت در مشاغل دینی مذموم است . و در این مسأله صحابه و دیگران متفق الرأیند. بنابراین ، شست و شوی مردگان، کفن ودفن، اذان، امامت نمازهای شبانه (تراریح)تعلیم قرآن وتعلیم قواعد شرعی باید بی اجر و مزد انجام شود. اجرت این امور در دنیای دیگر داده می‌شود.[۲]

توجه به‌بازار دنیا، نباید توجه تاجررا از «بازار آخرت» بازدارد. خداگفته است:

رجال لا تلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکرالله و اقام الصلوة و ایتاء الزکاة (النور ۳۷).

مساجد، «بازار آخرت»اند و تاجر باید روز خود را با رفتن به مسجد شروع کند و بعد به بازار رود. اصحاب پیغمبر ابتدا و انتهای روز را به‌امور دنیای دیگر اختصاص داده بودند. هم‌چنین کاسب باید به مجرد شنیدن اذان ظهر و عصر، دست از کار بکشد. اگر روز جمعه به بازار می‌رود، بهتر است که در نماز جمعه شرکت کند و همواره به‌ذکر نام خدا اشتغال داشته باشد.[۳]

غزالی در احیاء به شرح یك سلسله دستورالعملهای دینی دیگر می‌پردازد. تاجر نباید به‌تجارت وکسب وکار زیاده از حد عشق و حرص

۱ــ احیاء، دوم، ۷۶.
۲ــ احیاء، دوم، ۷۶.
۳ــ احیاء، دوم، ۷۷.

بورزد. به‌طوری که برای جلو افتادن از رقبا، نفر اول باشد که به بازار می آید و نفر آخر باشد که از آن خارج می‌شود. و یا برای کسب مال، سفر دریا کند. چون طبق حدیث فقط وقتی می‌توان سفر دریا کرد که مقصد حج باشد، عمره باشد و یا جهاد.[1] تاجر باید نه‌تنها از حرام بپرهیزد، بلکه باید از معاملات مشکوك و شبهه‌دار نیز حذر کند و در این باب، علاوه برفتاوی علمای شرع، به «فتوای دل» خود رجوع نماید. زیرا تاجر باید بداند که قاضی بزرگ، مراقب اعمال اوست و در روز قیامت، به او باید خساب پس دهد.[2]

غزالی در پایان، به توصیف و تمجید تجارت و کسب و کاری می‌پردازد که طبق موازین شرعی انجام گیرد. تاجری که قواعد عدالت را رعایت کند، جزو صالحین به شمار می‌رود. تاجری که اصل احسان را در کسب و کار خویش به‌کار بندد، در زمرهٔ مقربین خداوند در شمار است. تاجری که باوجود اشتغال به تجارب، از دین خود غافل نمیشود، در شمار صدیقین محسوب می‌شود.[3] سپس دربارهٔ اصل مالکیت، غزالی چنین نتیجه‌گیری می کند که ملك، ملك خداست و بر سبیل مجاز، انسان مالك شناخته می‌شود. درواقع انسان دارای حق انتفاع است و نه بیش. و تنها خداوند مالك زمین و آسمان‌هاست. آدمیان، بندگان خدایند و زمین سفرهٔ اوست. خدا به بندگان خود اجازت داده تا بر حسب احتیاجاتشان از سفرهٔ او ارتزاق کنند. هیچکس حق ندارد به سهم دیگری دست درازی کند. دست‌درازی کردن به‌حصهٔ دیگران ظلم حساب می‌شود. چون کسی که بیش

۱ــ احیاء، دوم، ۷۸.

۲ــ احیاء، دوم، ۷۸ــ۷۹.

۳ــ احیاء، دوم، ۷۹.

از احتیاج خود بردارد، مال اندوزی کندو اموال را به خویشتن اختصاص دهد، در حالیکه دیگران به آن نیاز دارند،- چنین شخصی، آدم ظالم و ستم‌گری است.[۱]

سوم. تقوای اخلاقی

سیاست و اخلاق: بین اجرای فرایض ورعایت محرمات شرعی از یك‌طرف و مکارم اخلاقی از طرف دیگر، رابطهٔ متقابل وجود دارد. از یك سو، اجرای فرایض و رعایت محرمات، مستلزم داشتن یك سلسله خصایل اخلاقی است و از سوی دیگر، مکارم اخلاقی از راه اجرای امور مذکورحاصل می‌شوند. رستگاری‌فردی و سعادت‌اجتماعی منوط به‌داشتن مکارم اخلاقی است. بنابراین باتوجه به‌درجهٔ اهمیت مسأله، لازم است که مهمترین و اساسی‌ترین خصایل اخلاقی را مشخص نمود.

غزالی درکتاب میزان و سپس در کتاب احیاء از چهار «تقوای - عمده» سخن به‌میان می‌آورد. این چهار تقوی که هریك در حد واسط بین افراط و تفریط قرار گرفته‌اند، عبارتند از: حکمت، شجاعت، مناعت‌وعدالت.[۲] از مطالعهٔ آثار غزالی چنین مستفاد می‌شود که دراین باب، وی تحت‌تأثیر مستقیم حکمت یونان (فلسفه ارسطو ، عقاید نو افلاطونیان و نیز آراء رواقیون) قرار گرفته و نظریه اخلاقی‌اش را براساس نظریه فیلسوفان بنا کرده است .

همین مطلب درمورد فلسفهٔ دینی غزالی صادق است. وی وقتی‌از عشق به‌خدا و امکان روؤیت او در عالم دیگر سخن می‌گوید، در واقع،

۱ــ احیاء، دوم، ۸۲ــراجع به‌مسأله کنز، نگاه کنید به Schismes,6 و نیز Essai,435-440.

۲ــ میزان، ۶۴/۵۷.

نظریات مسیحیان را درقالب اسلام بیان می‌کند. هرچند تحقیق و کندوکاو درمورد تعیین جریان‌های فکری مختلفی که برروی طرز تفکر غزالی تأثیر گذاشته‌اند، مطالعهٔ جالبی است، ـ اما از این طریق نه‌می‌توان به‌بطن طرز تفکر غزالی پی‌برد ونه محور اصلی مکتب اورا پیدا کرد. درحقیقت، آنچه به‌نظام فکری غزالی‌جهت داده، سه‌رشته از رشته‌های اصیل اسلامی است. این سه‌رشته عبارتند از: فقه وحدیث و تصوف.

هم‌چنان که در سرتاسر کتاب حاضر دیدیم، غزالی هیچگاه فقه را یك رشته علمی نازل نمی‌شمارد فقه چه دربخش عبادات و چه دربخش اجتماعات، یکی ازعوامل سازندهٔ جهان بینی وی به‌حساب می‌آید، تاآنجا که غزالی فقه را قانون السیاسة می‌نامد.

منابع نظریه اخلاقی را بعد از فقه، باید درحدیث جست وحدیث بنای عظیمی است که درآن مواد و مصالح فوق‌العاده متفاوت وگوناگونی به‌کار رفته است. در کنار احادیث مربوط به‌قواعد و موازین شرعی، احادیثی وجود دارد که موضوعشان، تشویق آدمی به‌حیات باطنی و درونی بوده و طریق عباد و زهاد به‌عنوان سرمشق ذکر شده است. دراین‌جا باید این‌نکته را یادآور شد که غزالی به‌لحاظ وابستگی‌اش به‌تصوف، نسبت به اصالت احادیثی که به زمینه‌های عرفان و تصوف مربوط می‌شوند، سخت‌گیری زیادی به‌کار نمی‌برد و دربنای عظیم حدیث، این‌گونه‌احادیث را درکنار احادیث دیگرگذاشته و بدان‌ها باچشم اعتبار می‌نگرد.

به‌نظرغزالی، راه‌صحیح‌درمیانهٔ جمود حنبلیان و تساهل فیلسوفان واقع‌شده‌است.[1] ولی باوجودتعرضی که به حنبلیان می‌کند، بایدگفت وی همواره درمقابل سخت‌گیری احمد بن حنبل درباب مسائل دینی واخلاقی،

۱ــ احیاء، یکم، ۹۲.

سرتعظیم فرودآورده وعلاوه بر مُسند، کتب اصلی پایه‌گذار مذهب حنبلی را موردتوجه خاص قرارداده است. به‌طوری که به‌خوبی می‌توان «تأثیری راکه دو کتاب ابن‌حنبل به اسامی کتاب الورع و کتاب الزهد بر کتاب احیاء غزالی گذاشته‌اند، در کتاب اخیر پیدا کرد.[۱]

آنچه بعد ازفقه وحدیث، نظریه اخلاقی غزالی را تحت‌تأثیرخود قرارداده، تصوف‌است. پیش‌ازغزالی بسیاری‌ازبزرگان به‌این‌طریقت‌گرویده بودند و تصوف به‌حدی نفوذگسترش داشته که حتی‌محافظه کارترین مکاتب سنت، تحت تأثیرآن واقع شده بودند. طریقتی که غزالی بدان‌گرویده، نه طریقت غلات و افـراطیون است و نه طریقت اباحیه کـه بـه قواعد شرعی بی‌اعتقادند. طریقت وی‌درمیان این‌دو قرارگرفته است. مکتبی‌است معتدل و متعادل که رهبران آن، بزرگانی چون محاسبی،جنید، سهل‌تستری وابوطالب مکی بوده‌اند. به‌علاوه می‌دانیم در مکتب اشعری که غزالی بدان وابسته بوده، تصوف جایگاه بلندی‌داشته است. اولین‌آثار بزرگ ادبیات عرفانی راپیش‌ازآن‌که غزالی‌چشم به‌جهان‌گشاید، بزرگان اشعری مسلك نوشته‌اند. ازآن‌جمله می‌توان‌از عبدالرحمن سلمی (متوفی به‌سال ۴۲۸ هجری) صاحب کتاب تاریخ الصوفیه و ابونعیم اصفهانی (متوفی به‌سال ۴۳۰ هجری) مؤلف کتاب حلیه نام‌برد. به‌ظن قوی، غزالی از این دوکتاب که دومنبع فیاض ادبیات به‌شمار می‌روند، بهرهٔ فراوان جسته است.[۲]

برای نشان دادن درجهٔ عظمت وگسترش تصوف درقـرن قبل از تولد غزالی،کافی است به‌قضاوت بغدادی که بـه سخت گیری شهرت عامه

۱ــ احیاء، دوم، ۸۴ــ۸۸ (راجع به‌ورع) و چهارم، ۲۵۸ــ۱۸۸ (برای زهد).

2— Schismes, 179.

دارد، رجوع کنیم. وی می‌گوید کلیه صوفیانی که سلمی در تاریخ خود از آنان نام برده،[1] درزمرهٔ اهل‌سنت و جماعت محسوب می‌شوند به‌استثنای سه‌نفر: ابوحلمان‌دمشقی (متوفی به‌سال ۳۴۰ هجری) که حلولی بوده، حلاج (متوفی به‌سال ۳۰۹ هجری) که وضعیتش مشکوك بوده و قناد (متوفی به‌سال ۳۴۰ هجری) که درواقع معتزلی بوده و صوفیان او را ازحلقه خود اخراج کرده بودند.[2]

باتوجه به نفوذ عقاید تصوف درمکتب اشعری، می‌توان گفت که قضیه ابن‌قشیری (سال ۱۰۷۷/۴۶۹) در واقع جنگ میان مذهب حنبلی و تصوف نبوده بلکه ستیزی بوده است بین اشعریان و حنبلیان.

باکمك ملاحظات فوق، بهترمی‌توان عمق‌نظریهٔ اخلاقی غزالی را دریافت. تاکنون چنین شهرت یافته که اخلاق غزالی، اخلاقی است فردی و منحصر به‌کسی که‌گوشهٔ عزلت اختیار کرده وعمر رادرمیان مریدان خود می‌گذراند. به عبارت دیگر ، اخلاق غزالی فاقد جنبهٔ اجتماعی است. طرفداران این‌نظر ، شخص غزالی رامثال می‌آورند که به منظور جست و جوی معرفت خدا ، طریق انزوا اختیار کرد تابتواند در تنهایی، خدای را بیابد . بنابراین اخلاق غزالی، خیلی بیشتر اخلاقی است مبتنی بر توکل مطلق به‌خدا و قبول ورضا تا اخلاق عمل و اعتراض. درحقیقت، اشتباهی بزرگتر ازاین نیست که نظریه اخلاقی غزالی رانظریه اخلاق فردی بدانیم. اخلاق غزالی قبل‌از هرچیز اخلاق تلاش و فعالیت و جهاد دائمی با نفس است. اخلاقی است که هدفش برکندن انسان از متعلقات دنیوی و وادار کردن انسان‌به‌کار و کوشش درراه خداست. اخلاق غزالی هم‌برای کسی که

۱ــ اصول، ۳۱۵ــ۳۱۶.

2_ Classification, 49.

زاویه بـر می‌گزیند معتبر است و هم برای کسی که زندگی در اجتماع را انتخاب می‌کند. زیرا آنچه مهم‌است غایت زندگی است و غایت زندگی درهر دو مورد یکی است. بنابراین از نظریات غزالی، هم می‌توان قواعد اخلاق‌فردی استخراج کرد وهم‌اصول اخلاق اجتماعی. هدف اصلی نظریهٔ اخلاقی غزالی، بنای مدینه‌فاضله است. مدینه‌ای که در آن، حتی‌زاویه‌نشین نیز نقش و سهم دارد. و حداقل کاری که زاویه نشین برای اجتماع می‌تواند انجام دهد ، آنست کـه با رعایت دقیق اصول پرهیزگاری سرمشق جامعه قرار گیرد.

زهـد: اولین اصل پرهیزگاری، زهـد است . زهد ، عبارتست از اعراض از دنیا ومتعلقات‌آن به‌منظور اطاعت خدا درچهار چوبی که شرع معین کرده است.[1] کسی که ازدنیاصرفنظر کند و به‌اطاعت خدا نپردازدحکم «فروشنده‌ای رادارد که جنس را فروخته و بهاءآن رانگرفته‌است». دربطن امر، زهدگونه‌ای معامله و معاوضه است که یکی از عوضین (دنیا) سخت کم بهاست و دیگری (طاعت خدا) سخت پربهاست.[2]

چیزهایی راکه باید ازآنها اعراض نمود، جملگی چیزهای اضافی هستندکه به‌لحاظ تکثر، شمارششان نامیسراست. از دنیا باید به‌آنچه برای حیات‌آدمی مهم و ضرور است، کفایت نمود؛[3]

ـ به غذا باید بـه اندازه‌ای‌کـه برای حیات ضرور است، قناعت کرد؛[4]

۱ــ احیاء ، چهارم ، ۱۸۸ــ۲۰۸.

۲ــ احیاء، چهارم، صفحات ۱۸۸ و ۱۸۹.

۳ــ احیاء، چهارم، ۱۹۸.

۴ــ احیاء ، چهارم، ۱۹۸ــ۱۹۹.

- درمورد پوشاك باید از پیغمبر، عمر وعلی سرمشق گرفت ورعایت نهایت سادگی رانمود. هدف از پوشاك، حفظ بدن درمقابل سرما وگرما و ستر عورت است؛[۱]

- درمورد مسکن می‌توان مثل اهل‌الصوف درمسجد خوابید و از مسکن چشم پوشید. این مرحله، بالاترین درجهٔ زهد است. درجهٔ میانه، داشتن خانه‌ای‌است که از مصالح ساده ساخته شده باشد و در درجهٔ پائین، داشتن خانه‌ای‌است که مصالح آن سخت و محکم باشد. درهرحال، مسکن باید محقر و ساده و منطبق با احتیاجات باشد.[۲] همین قاعده باید در مورد اثاثه و لوازم منزل رعایت شود.[۳]

به‌نظر غزالی، مجرد ماندن لازمهٔ زهد نیست. اگر مسیح ازدواج نکرد، درعوض محمد در زمان واحد، صاحب نه‌همسر بود. وهر دوی ایشان نمونهٔ زهد و تقوی هستند. بنابراین مسأله تجرد جنبهٔ اطلاق نداشته و به قضاوت و موقعیت شخص بستگی دارد.[۴]

اگر ازدواج و تکالیف و لذات ناشیه از آن، آدمی را از راه خدا بازگرداند، چیز بدیست.[۵] درغیراین‌صورت، کارپسندیده‌ایست. ولی‌ازدواج خطراتی در بردارد. کسی که نتواند به‌طریق مشروع از عهدهٔ مخارج منزل برآید، نباید همسر کند.[۶] هم‌چنین برای کسی که می‌داند از عهدهٔ تکالیفی

۱ـ احیاء، چهارم، ۲۰۳ـ۲۰۰ـ۲۰۳.

۲ـ احیاء، چهارم، ۲۰۳ـ۲۰۴.

۳ـ احیاء، چهارم، ۲۰۴ـ۲۰۶.

۴ـ احیاء، چهارم، صفحه ۲۰۶ و دوم، ۳۰ـ۳۳.

۵ـ احیاء، چهارم، ۲۰۶.

۶ـ احیاء، دوم، ۳۰.

که در قبال زن و فرزند دارد بـرنمی‌آید ، ازدواج نکردن ارجح است. زیـرا هرکس از وظایف خود به‌عنوان سرپرست خانواده بگریزد، حکم بردهٔ فراری را دارد. خدانماز و روزه او را قبول نمی‌کند.[۱]

درمقابل مضراتی که بیان‌شد، ازدواج محاسن و مزایایی نیز دربر دارد. ابقاء نسل وازدیاد شمارهٔ بندگان خدا، ثواب شمرده‌می‌شود وموجب تقرت به‌خداست.[۲] به‌علاوه ازدواج موجب تمدد اعصاب و حواس است. حتی جنید معترفست که به‌این‌گونه تمدد اعصاب نیاز داشته است.[۳] طلاق، بارعایت مقررات شرعی، به‌مرد امکان تجدید فراش می‌دهد، چنان‌که علی و فرزندش حسن بارها چنین کـردند.[۴] دیگر آن که، ازدواج برای آدمی راحتی روح و روان ایجاد می‌کند.[۵] بالآخره مرد باازدواج، ازگرفتاریهای داخلی خانه، رهایی می‌یابد و بـا یافتن منسوبین جدید، از نظر اجتماعی قوی‌تـر و محفوظتر می‌گردد.[۶] ازدواج آدمی را در جهت تأمین حوایج خانوادگی به‌مبارزهٔ دائمی بانفس وامیدارد و سرپرست خانواده را مجبور می‌کند که صبورانه، خواسته‌های اعضای خانواده‌اش راتحمل‌کند. از این دیدگاه، ازدواج مثل‌کسب معاش جزوعباداتی محسوب می‌شودکه خیرآن به‌اشخاص ثالث نیز می‌رسد.[۷]

۱ـ احیاء، دوم، ۳۱.

۲ـ احیاء، دوم، ۲۲.

۳ـ احیاء، دوم، ۲۲.

۴ـ احیاء، دوم، ۲۵. Essai, 428

۵ـ احیاء، دوم، ۲۷.

۶ـ احیاء، دوم، ۲۸ـ۲۹.

۷ـ احیاء، دوم، ۳۰.

خلاصه آن که، ازدواج کردن یا مجرد ماندن، امور نسبی هستند که درآنها باید مورد و مقتضی را درنظرگرفت. ولی از مقایسهٔ مزایا و مضار ازدواج چنین می‌توان نتیجه گرفت که تشکیل خانواده یك نوع تکلیف دینی و اجتماعی است که آن را به‌خوبی می‌توان بازهد و تقوی تلفیق داد.

حال اگر بیشتر به عمق این تجزیه و تحلیل فرو رویم، به این مسأله می‌رسیم همانطور که زهد با ازدواج آشتی پذیر است، با ثروت و مرتبت اجتماعی نیز قابل تلفیق می‌باشد. در نظر اول این امر بعید به نظر می‌رسد. زیرا اساس زهد، انصراف از دنیا، ازمال و به‌خصوص ازجاه است.[۱] مال بالنفسه موجب هلاکت آدمی است. «مال اندوز به کرم ابریشم می‌ماند. آنقدر به‌دور خود می‌پیچد تامی‌میرد» . به‌همین جهت، مال‌اندوز به‌سختی وارد بهشت می‌شود.[۲] غزالی جاه‌پرستی را حتی از مال پرستی مهلکتر و خطرناکتر می‌داند. ولی آیا غزالی از صاحبان جاه و قدرت، زهد اولیاء و سادگی پیغمبر و خلفای راشدین راتوقع دارد؟ آیا به آنان می‌گوید که توبه کنند و قبای زهاد و عباد برتن نمایند؟ ابداً. به نظر غزالی، بدترین و مذموم‌ترین خصایص وقتی درراه خدا به‌کاربرده شوند، به‌صورت مؤثرترین وسایل عمل وخدمت تغییرماهیت می‌دهند. غضب که بالنفسه خصیصهٔ مذمومی است، وقتی به‌صورت برآشفتگی علیه عدم انجام قواعد دینی تجلی کند، دیگر نمی‌تواند مذموم تلقی گردد.

واقعیت آنست که غزالی ازصاحبان قدرت توقع ندارد که ازجاه ـ طلبی‌هایشان صرفنظر نمایند. آنچه مورد نظر اوست ، آنست که صاحبان قدرت ، جاه طلبی‌هایشان را در در راه اطاعت از خدا و خدمت به جامعه

۱ـ احیاء، سوم، ۲۳۷ ـ ۲۸۷

۲ـ احیاء، سوم، ۲۰۷ـ۲۰۸.

به‌کار برند. و همین، زهد آنان محسوب می‌شود.

ورع: بعداز زهد، تقوای عمدهٔ دیگر، ورع است. ورع چه درعزلت وچه در اجتماع . ورع عبارتست از مراقبت دائم در پرهیز از محرمات شرعی.[1]

درجهٔ پائین ورع، رعایت ظاهری و یا بـه عبارت بهتر، رعایت اجتماعی قواعد اساسی شرع است. ازاین جهت ورع، پایهٔ عدالتی است کـه داشتنش شرط لازم اشغال وظایف و خدمات دولتی و مناط اعتبار شهادت قضائی است.[2] در درجهٔ بعدی، ورع صالحین قرار دارد. دراین مرحله، ورع عبارتست از خود داشتن از ارتکاب افعال مشکوك و استعمال اشیاء شبهه‌دار. واضح‌است که رعایت این‌امر بسیارمشکل و حساس‌است. زیرا اگرحلال وحرام به‌آسانی قابل تمیز و تشخیص‌اند، درعوض، درمیان این دو حد، امور بی‌شماری وجود دارد که تشخیص حرمت و حلیت‌شان سخت و دشوار است.[3]

در درجهٔ بالاتر، ورع متقین جای‌گرفته است. متقین نه‌تنها ازفعل و شیئی شبهه دار اجتناب می‌ورزند ، بلکـه از فعل و شیئی حرام نیزپرهیز می‌کنند، ازترس آن‌که مبادا آن‌فعل یاآن شیئی به‌فعل حرامی منتهی‌نشود.[4] بالاخره دردرجهٔ اعلی، ورع صدیقین قرارگرفته است که آن عبارتست از پرهیز از هرچیزی که برای خدا و به‌سوی خدا نباشد.[5]

صبر: صبر خصیصه‌ای است کـه ویژهٔ انسان است. حیوانات به

۱ـ احیاء، دوم، ۸۴ـ۸۸.

۲ـ احیاء، دوم، ۸۵.

۳ـ احیاء ، دوم، ۸۶.

۴ـ احیاء، دوم، ۸۶ـ۸۷.

۵ـ احیاء، دوم، ۸۷.

لحاظ آن که بردهٔ غرایزشان هستند، فاقد این خصیصه می باشند. و فرشتگان ازجهت کمال و بی نقصی، بدان نیاز ندارند. صبر مختص موجود میانه، یعنی انسان است که درستیز و کشاکش دائمی بین دین و هوای نفس گرفتار شده است.[1] ازاینجاست که گفته اند صبر نصف ایمانست، چه آن که ایمان را اعتقاد قلبی محض بدانیم و چه اعتقاد کامل. و نیز گفته اند که ایمان صبر است. همان‌طور که حج، توقف درعرفاتست.[2]

ازنظرجسمانی، صبر تحمل درد بدنی است. خواه آن که درد نتیجهٔ انجام عملی باشد یا ازریاضت ناشی شده باشد. ازجنبهٔ نفسانی، صبر مقاومت در برابر خواهشهای طبیعی و هواهای نفسانی است. از این نظر صبر، جنبه‌های گوناگونی دارد که هر یك به اسم خاصی مشخص شده‌اند، نظیر عفت و حلم. ولی در تمام جنبه‌ها، جوهر و زمینه یکی است. اصل، خود داشتن است.[3]

درجمیع حوادث زندگی، صبر برای آدمی لازم است. درمواقع تلخ کامی و مصیبت و هم به‌هنگام خوشی و سعادت. آدم خوشبخت که از سلامتی، ثروت، مرتبت اجتماعی، خانواده و دوست برخوردار است، ممکن است به آسانی ازسرنوشت اخروی خویش غافل شود. برای مقابله با کششهای دنیوی وی به صبر و کف نفس احتیاج دارد. از این‌جاست که سهل تستری گفته است برای صبر در مصیبت، مؤمن بودن کافیست. ولی برای صبر درخوشی، بایدازصدیقین بود. حتی صحابه که درمواقع سخت، صبور و بردبار بودند، درهنگام پیروزی و تنعم صبر و مقاومت کمتری از

۱ــ احیاء، چهارم، ۵۵.
۲ــ احیاء، چهارم ۵۸.
۳ــ احیاء، چهارم، ۵۸.

خود نشان می‌دادند.[۱]

انسان درجمیع افعال خویش اعم ازادای نماز، پرداخت زکات و شرکت درجهاد محتاج به‌صبر است. آدمی باید قبل‌از انجام، درحین انجام و بعد ازانجام تکالیفش، ازخود صبرنشان دهد. قبل ازانجام، برای اطمینان یافتن از خلوص خود، در حین انجام، بـرای توجه و دقت در رعایت قواعد و مقررات وبالاُخره بعد ازانجام برای مقاومت دربرابر ریاء وخود نمایی.[۲]

انسان همچنین درامورى‌که خارج از ارادهٔ او گرفته‌اند، به صبر نیازمند است. مثلاً وقتی سلامت خـود را از دست می‌دهد و یـا عزیزان خویش را، صبر دراین موارد، بالاترین‌درجه شجاعت است. مؤمن‌واقعی درهنگام درد ومصیبت، هیچگاه شیون وفغان نمی‌کند، صورت نمی‌خراشد و داد نمی‌زندکه منبعد شیوهٔ زندگی‌اش‌را عوض‌خواهدکرد، بلکه به‌عکس با وقار و آرامش، ضربه‌های درد و بلا را تحمل می‌کند.[۳]

درجهٔ بالاتر صبر، وقتی‌است‌که از نظر شخصی یامالی مورد ستم واقع شده است. مؤمن واقعی نباید معامله به‌مثل‌کند. وی‌باید درمقابل‌این پیش‌آمدها، تحمل به‌خرج دهد. اگر صبر دربعضی موارد، فضیلت به‌شمار میرود، درمواردی دیگـر یك تکلیف شرعی است.[۴]

صبر همیشه معادل با مجاهدهٔ نفس است. مجاهده‌ای است برای پیروزی‌دین برهوی. لازمهٔ صبر، اجباراً کشتن هوای نیست. بلکه‌باید هوی وشوق رابه‌خدمت خدا درآورد وآن را ازطریق نامطلوب به‌طریق‌مطلوب

۱ــ احیاء، چهارم، ۶۰ــ۶۱.
۲ــ احیاء، چهارم، ۶۱.
۳ــ احیاء، چهار، ۶۴.
۴ــ احیاء، چهارم، ۶۲.

هدایت کرد. در این صورت، هوی و شوق قابل توجیه و در خور تقدیس هستند. مثلا هوای ریاست و تسلط جویی (ربوبیت) یکی از هواهای نیرومند انسانی است. روح برحسب طبیعت، به‌سوی بلندی و رفعت انعطاف دارد تا به عبودیت و ذات. درعمق روح هر انسانی همان‌گونه تمایلاتی نهفته است که در فرعون. منتهی این تمایلات بـه لحاظ مقتضیات در فرعون تظاهر و بروز کرد. همه می‌خواهند بسان فرعون برروی بردگانشان، زیردستانشان، هوادارانشان و مشتریانشان، اعمال قدرت و حاکمیت کنند.[۱]

روح تسلط جویی در انسان عاقل و خردمند نیز وجود دارد، زیرا «میل و هدف انسان، رسیدن به یکی از صفات خداست، دست‌یافتن به ربوبیت است». و در این راه، وقتی دل، احساس کند که مناسبتی بین او و صفت خدا موجود است، در این راه به عقل حرکت وجهش عطاء می‌کند.[۲]

حال به‌خوبی روشن شد که غزالی از امام وسلطان و اصولاً از هیچ صاحب قدرتی ، هیچ‌گـاه نخواسته است از جاه‌طلبی‌هاشان دست شویند و به کنج عزلت وتنهایی فراروند. آن‌چه غزالی از امام، ازخلیفه، از سلطان و از امیر می‌خواهد، آنست که ریاست طلبی و قدرت خود را در خدمت شرع به کار برند. قدرت جویی بالنفسه مذموم نیست. زیرا هر جامعه‌ای به نظام سیاسی نیازمند است و قدرت جویی وقتی هـدفش ارضای تمایلات شخصی نباشد و منطبق با شرع بـرای استقرار نظام سیاسی انجام گیرد، مشروع است. شیطان، آدمی را به دنیاجویی وتملك سلطنت دنیوی تهییج می‌کند. در مقابل، جملگی کتب آسمانی این راه را در پیش پای آدمی

۱ـ احیاء، چهارم، ۶۱.

۲ـ احیاء، چهارم، ۶۸.

می‌گذارند که انتهایش به‌سلطنت اصلی، یعنی سلطنت دنیای دیگر می‌رسد.[۱] سلطانی که ثروت و قدرت راهدف و غایت اعمال خویش قرار ندهد، بلکه آنها را درطریق گسترش کلام خدا، سعادت واقعی خود و رعایایش به‌کاربرد، چنین سلطانی بسان متواضع‌ترین زاهدان عمل کرده است. مگر نه آنست که حاکمیت واقعی ، حاکمیت برنفس و بالنتیجه تمتع از آزادی کامل است.[۲]

توکل: یکی دیگر ازتقواهایی که غزالی بدان قـدر و قیمت عظیم می‌نهد، توکل است. با تکیه برملاحظاتی کـه در پیش آمد، بهتر می‌توان به عمق و برد این اصل پی برد. توکل مثل سایر ایمانیات دارای سه اصل است: معرفت ــ حال ــ عمـل. معرفت در این مـورد عبارتست از قبول وحدانیت وحاکمیت خدا. حال، یقینی است کـه آدمی به این مطلب دارد که خدا هیچ‌گاه او را به‌خود رها نمی‌کند و تنها نمی‌گذارد. توکل ازهمین اصل سرچشمه می‌گیرد. توکل ازریشهٔ وکالت منشعب شده است و وکالت به‌معنای دفاع از منافع دیگری و حفاظت آنست . بنابراین توکل عبارت است. از اعتماد به وکیل.[۳]

توکل درجات مختلفی دارد : درجه اعتمادآدمی به‌خدا می‌تواند به‌اندازهٔ درجهٔ اعتماد موکل به‌وکیل خود باشد. این پائین‌ترین درجهٔ توکل است. درجهٔ بعدی اعتماد به‌خدا، مشابه اعتمادی است که طفل به‌مادرخود دارد . دراینجا روح به‌سوی کسی که به آدمی اعتماد می‌بخشد ، منعطف

۱ــ احیاء، چهارم، ۶۸.

۲ــ احیاء، چهارم، ۶۸.

۳ــ احیاء،چهارم،۲۲۳.

است و در اعتماد مطلق به او فنا می‌شود.[۱] درجه اعلای توکل وقتی است که آدمی خود را مثل «جسد که تسلیم مرده شوی می‌شود» تسلیم ارادهٔ خدا نماید. دراین حد که کسان معدودی بدان می‌رسند، آدمی مثل طفل، مادر خود را فرا نمی‌خواند،[۲] بلکه اعتماد و توکل به‌خدا به‌حدی است که انسان فقط برروی خود حساب می‌کند و دیگری را به‌کمك نمی‌طلبد. سومین عامل توکل، عمل است. بسیاری‌ازعلماء تصور می‌کنندکه توکل عبارتست ازترك مطلق امور و به‌ویژه ترك کسب و کار و تدبیر شخص و حال آن‌که این‌امور برای‌تأمین لوازم زندگانی مادی، خانوادگی واجتماعی ضرورند. درنظر این‌گروه ازعلماء، توکل آنست‌که‌آدمی خودرا مثل الوار پارچه به‌زمین رهاکند و مثل یك تکه گوشت، خود را به‌گوشه‌ای بیندازد. چنین مفهومی ازتوکل نه‌تنها خطا و اشتباهست، بلکه مغایر با شرع نیز هست.[۳] چون لازمهٔ توکل، کوشش وتلاش وعمل است. حال این سوآل مطرح می‌شود که چگونه می‌توان توکل را با تدبیر شخصی تلفیق نمود؟ غزالی ازطریق نظریه علیت به‌این سوآل چنین جواب می‌دهد. خداوندکه حاکم و مختار مطلق است، علت اصلی وجود می‌باشد. اما وی اسبابی دراختیار آدمیان قرار داده‌که اینان به‌وسیلهٔ آن اسباب می‌توانند افعالی انجام دهند. وافعال مذکور موجد معلولات درجهٔ دوم می‌شوند. این‌اسبات به‌سه‌بخش بزرك تقسیم می‌شوند:[۴]

۱ـ ارادهٔ خدابرآن قرارگرفته‌که بعضی ازاسباب همواره زایندهٔ

۱ــ احیاء، چهارم، ۲۲۳.

۲ــ احیاء، چهارم، ۲۲۵.

۳ــ احیاء، چهارم، ۲۲۸.

۴ــ احیاء چهارم ۲۲۸ــ ایضاً مستصفی، یکم، ۹۳.

نتیجه و ایجاد کننده معلول باشند. این امر بدان معنی نیست که خدا بدین طریق، ربوبیت وحکومت خویش رامحدود کرده است. بلکه بدان معناست که خدا درغایت حکمت خویش و در راه مصلحت بشر، دربعضی امور سننی ایجاد کرده که نتایجشان بدیهی و قطعی است. فی المثل، اگر آدم گرسنه‌ای را در مقابل ظـرف غذایی بنشانیم، واضح است که ظرف غذا خود بخود به‌دهان آدم گرسنه سرازیر نمی‌شود، بلکه وی باید برای تناول غذا حداقل کوشش را به‌خرج دهد. هم‌چنین آدمی که تصمیم گرفته که تك و تنها در قله کوه بی‌آب و علف به‌سر برد، شکی نیست از گرسنگی و بی آبی هلاك خواهدشد. بنابراین می‌توان به‌یقین حکم کرد که این‌دسته ازاسباب، همواره به نتایج واحدی منتهی می‌شوند؛[۱]

۲ـ اسباب‌دیگری هستند که نتایجشان احتمالی و غیرقطعی است. مثلاً کسی که تك و تنها راه کویر در پیش می‌گیرد، به احتمال قوی هلاك خواهد شد. اما هلاکتش قطعی و یقینی نیست. زیرا آدم وقتی در شرایط ناگوار قرارگیرد، تلاش وتقلامی کند تاچیزی برای سدجوع بیابد. به‌علاوه ممکنست درصحرا، به‌کسان دیگری برخورد نماید و بدین وسیله از مرگ نجات پیدا کند. یکی از صوفیان بنام [ابواسحق ابراهیم] خواص نشان داده که می‌توان باتوشه بسیار اندك و ناچیز، خود را از مرگ نجات داد؛[۲]

۳ـ اسباب دیگـری وجـود دارند مثل سحر و جادو که نتایجشان کاملاً بی‌پایه و خیالی است. اشتباه محض است اگر قبول کنیم کـه نوشتهٔ یك مردم فریب می‌تواند بیماری را شفا دهد.[۳]

۱ـ احیاء، چهارم، ۲۲۸.

۲ـ احیاء، چهارم، ۲۹۹.

۳ـ احیاء، چهارم، ۲۹۹.

با توجه به‌تقسیم بندی فوق ، می‌توان گفت توکل صحیح وقتی است که آدمی به‌اسبابی متوسل شود که نتایج واحد و قطعی ایجاد می کنند و از اسبابی که نتایجشان خیالی و موهوم است بپرهیزد. تکلیف درموارد اسبابی کـه نتایج احتمالی دارند چیست؟ غزالی جواب می‌دهد که توسل به‌این‌گونه اسباب بستگی به ارزیابی شخصی (اجتهاد) ودرجهٔ تقرب آدمی بـه‌خداوند دارد. در این قبیل امور امکان شکست و موفقیت توأماً موجود است.[۱]

غزالی سعی دارد کـه براساس «نظریه اسباب» اعمال انسانی را طبقه‌بندی کرده و برحسب مورد، راه‌حلی پیداکند. وتطابق آنهارا با اصل توکل، مورد سنجش و ارزیابی قراردهد. برای اعمال انسانی، چهارمورد متصور است: کوشش برای تحصیل معاش- برای پس‌انداز- برای حفاظت و برای جلوگیری ازبیماری ومعالجهٔ مرض.[۲]

آدمی که تنها و بی خانواده است ، می‌تواند همیشه به طـریق [ابواسحق ابراهیم] خواص عمل کند. مثل او بـدون اندیشهٔ توشه سفر، به صحرا بزند. وی هم‌چنین می‌تواند طریق‌بعضی دیگرازصوفیان رابرگزیند. درخانه خود و یا درمسجد بماند و بر احسان‌وشفقت دیگران چشم بدوزد. راه‌سوم انتخاب حرفه و پیشه است.[۳]

کسی که‌مسؤولیت خانواده‌ای رابرعهده دارد، اگر به‌طریق‌خواص معروف عمل کند و راه صحرا در پیش گیرد، مرتکب عمل خلاف شرعی

۱ـ احیاء، چهارم، ۲۹۹.

۲ـ احیاء، چهارم، ۲۲۸-۲۳۷ و ۲۳۷-۲۴۰ و ۲۴۳-۲۵۲.

۳ـ احیاء، چهارم، ۲۳۰.

شده است.[۱]

مسأله دوم در مبحث توکل، مسأله پس‌انداز است که در نظر اول مغایر با توکل به‌خدا به‌چشم می‌رسد. در میان تصوف این موضوع مورد بحث فراوان واقع شده است. به نظر غزالی اصل پس‌انداز با اصل توکل کاملاً قابل تلفیق و هم‌زیستی است. مشروط بر آن‌که پس‌انداز محدود به زمان باشد. داشتن یک‌سال تأمین‌مالی برای خود و خانواده، حدی است که باید کسانی که به‌خدا توکل دارند، آن را رعایت کنند و از آن فراتر نروند. مع‌ذلک، غزالی حرام نمی‌داند که کسی برای بیش از یک سال خود و خانواده‌اش پس انداز داشته باشد. زیرا پس انداز کردن جزو طبیعت انسان است و انسان مثل موش و مورچه موجودی است پس‌اندازگر.[۲] آن‌چه مهم است آنست که به‌چه نیت و خاطری، پس‌انداز انجام می‌شود.

مطلب دیگر این که انجام اقدامات احتیاطی برای جلوگیری از ضرر وزیان مالی وجانی و خانوادگی مغایر با اصل توکل نیست. شرع خفتن بی‌حفاظ را در منطقه‌ای که حیوانات درنده وجود دارد، توقف در وادی را و ایستادن در پای دیوار و محلی که در شرف فرو ریختن است، حرام کرده است. خیلی خوب می‌توان به‌خدا توکل داشت و درعین حال، در هنگام خروج ازخانه، در منزل را بست و برای جلوگیری از فرار یا ایراد خسارت به دیگران، شتر را مقید ساخت. پیغمبر به بادیه نشینی که پوزش می‌طلبید که شترش را ازروی توکل به‌خدا رها کرده وشترخساراتی به اراضی دیگران وارد آورده است، گفت «باتوکل زانوی اشتر ببند». در عوض، در بعضی موارد انجام ندادن عملی، توکل به خدا محسوب

۱ــ احیاء، چهارم، ۲۳۴.

۲ــ احیاء، چهارم، ۲۳۷ــ۲۳۸.

می‌شود و آن اجتناب از اسبابی است که نتایج‌شان خیالی و موهوم است[۱].

مورد آخر مسأله اسبابی است که برای پایان بخشیدن به ضرر و زیانی که وارد شده، بدان‌ها توسل جسته می‌شود. مصداق کامل این مورد، طب است.[۲] آیا استعمال دارو مغایر باتوکل به خدا نیست؟

غزالی برای اثبات عدم مغایرت استعمال دارو و اصل توکل، پیغمبر را مثال می‌آورد که درهنگام بیماری دوا مصرف می‌کرد و صحابه نیز از او تبعیت می‌کردند[۳]. بنابراین عدم استعمال دارو، وقتی آدمی از نتیجه آن اطمینان دارد، عمل خلاف شرع محسوب می‌شود . هم‌چنین استعمال داروهائی که نتایج احتمالی دارند، مغایر باتوکل به خدا نیست. آنچه باتوکل به خدا مباینت دارد، استعمال داروهائی است که حقه‌بازان و جادوگران تجویز می‌کنند . این نوع داروها و نیز داغ کردن و سحر - خوانی، هیچگونه نتیجه مثبتی دربر ندارند[۴].

نتیجه آنکه، توکل نه‌تنها آدمی را از کوشش و کار دور نمی‌سازد، بلکه او را به‌کار و کوشش برمی‌انگیزد.

محبت به خدا: مجموعهٔ نظریهٔ اخلاقی غزالی، به‌گرد محورمحبت به خدا جمع آمده است. محبت به خدا مانند سایر تقواهای اخلاقی که درپیش ذکرشان رفت، منبع وسرچشمهٔ عمل و فعالیت است. عشق به خدا بالاترین مرحله تصاعدآدمی‌محسوب می‌شود. سایرچیزها نظیرشوق به‌خدا انس به خدا و رضای دربرابر ارادهٔ او ، ثمرات عشق به خدایند . و نیز مراحل دیگر مثل توبه ، صبر و زهد مراحلی هستندکه آدمی را برای

۱ـ احیاء، چهارم، ۲۴۰ـ۲۴۳.
۲ـ احیاء، چهارم، ۲۴۳ـ۲۵۲.
۳ـ احیاء، چهارم، ۲۴۳ـ۲۴۴.
۴ـ احیاء، چهارم، ۲۴۳.

رسیدن به مرحلهٔ عشق به خدا آماده می‌سازند.[۱]

عشق به خدا می‌تواند ظاهری و جسمانی یاباطنی و اخلاقی باشد. دراین مرحله، دو وجود به سوی یکدیگر سیرمی‌کنند. محرک جذابیت، سود یا زیبائی نیست. بلکه آنچه به این دو وجود پیوند عاشقانه می‌زنـد، یگانگی خواست و احساس است.[۲] تطابق میان دو وجود که هریك طبیعت مستقلی دارند یعنی تطابق میان آفریدگار و آفریده، وقتی به‌عنوان «وحدت وجود» تلقی شود، خواه ناخواه به حلول منتهی می‌شود و اعتقاد به حلول، بااصول شرع مباینت دارد. اگر تطابق میان خالق و مخلوق به نحو اخیر فهمیده شود، در این صـورت دچار اشتباه کسانی شده‌ایم که دم از «انا ـ الحق» می‌زنند و هم‌چنین خطای مسیحیان را مرتکب شده‌ایم که عیسی را تجلی خدا می‌دانند[۳].

باید خدا را دوست داشت تا او را شناخت. انسان نمی‌تواند خدا را باحواس پنجگانـه درك کند. این حواس برای درك اشیاء خارجـی خلق شده‌اند. انسان خدا را باحس ششم که بعضی آن را همان عقل دانسته‌اند، بعضی دیگر نور خوانده‌اند و برخی دل نامیده‌اند، درمی‌یابد. با این دیـد باطنی است که خدا دیده میشود.[۴]

عشق به خدا صرفاً به مکاشفه اختصاص ندارد، بلکه درامور جاری زندگـی فـردی و اجتماعـی نیز عشق به خـدا شرط است. دوست داشتن خدا، یعنی دوست داشتن پیامبران او به ویژه محمد، آخرین پیغمبر ـ یعنی

۱ـ احیاء، چهارم، ۲۵۲ـ۳۰۸.
۲ـ احیاء، چهارم، ۲۶۳
۳ـ احیاء، چهارم، ۲۶۳.
۴ـ احیاء، چهارم، ۲۶۰.

محبت به‌علمای صالح و تنفرداشتن از علمای فاسد ـ یعنی دوستی پرهیزـ کاران و نفرت از بدکاران ـ یعنی دوستی باسلاطین عادل و دشمنی باسلاطین جائر، ولـو آن‌که شخصی از ظلم آنان بطور انفرادی رنج نبرده باشد.[۱] بدین طریق است که مثلاً ابوبکر و شافعی را دوست داریم. بـدیهی است که محبت به‌اینان به‌لحاظ زیبائی جسمانی‌شان نیست، بلکه به دلیل زیبائـی و حسن عمل آنانست که این خود به دلیل صفات و خصایلـی است که آن اعمال از آنها نشأت گرفته‌اند.[۲] بنابراین، دوستی صالحین و متقین نه بـه دلیل ظاهر جسمانی آنانست و نه حتی به‌لحاظ استفاده‌ای کـه برای جامعـه داشته‌اند . دوستی اینان به لحاظ تملک صفات خارجی است که داشته‌اند واین صفات، قریب به‌صفات الهی بوده‌اند[۳]. آنان را دوست داریم به‌خاطر علمشان ، زیرا علم شرط عبادت خدا ، شرط شناخت خدا ، شرط شناخت ملائک ،کتب ، پیامبران و شرایع الهی است.

علت دیگر محبت به اینگونه افـراد آنست که اینان توانسته‌انـد اول خـودشان را اصلاح کنند و بعد به‌ارشاد اخلاقی و سیاسی جـامعه بپردازند . بالاخره وجه سوم محبت آنست که اینان توانسته‌اند خود را از هرگونه هوی و هوسی که مغایر با ارادهٔ خدا باشد ، آزاد سازند.[۴]

معنای دیگر محبت به خدا، کسب خصایلی است که موجب ربوبیت خدا شده‌اند نظیر علـم ، شفقت، رحمت و رحمانیت . بـه عبارت دیگـر محبت به خدا یعنی تلاش و کوشش به منظور تحصیل استقـلال اخلاقـی، به‌گونه‌ای که شخص بتواند در پرتوی شرع ، بالاستقلال عمل کند و تسلیم

۱ــ احیاء، چهارم، ۲۶۰.
۲ــ احیاء، چهارم، ۲۶۰ــ۲۶۱
۳ــ احیاء، چهارم، ۲۶۱.
۴ــ احیاء، چهارم، ۲۶۱.

هیچ‌گونه فشار و تمایل خارجی نشود. خلاصه آنکه معنای واقعی دوستی خدا عبارتست از کوشش دائمی برای ارشاد مردم، برای باز گرداندن مردم از راه ضلال و بالاخره بطور عام، تلاش در راه تحقق عینی مکارم شرع.[1]

عشق به خدا دو جنبه بیشتر ندارد: یك جنبهٔ آن مربوط به حیات اخروی است وجنبهٔ دیگرش مربوط به‌رفتار آدمی دراین دنیاست. علائم محبت به خدا بسیارندکه اهم آنها عبارتند از:[2]

۱ـ عشق به خدا، آرزوی مشاهده اوست. چگونه می‌شود عاشقی وصال معشوق نجوید؟ بااین تفاوت‌که روؤیت خدا امرمحالی است مگر پس‌از مرگ، آنهم برای عاشقی که از این دنیا چشم پوشیده باشد «مرگ کلید ملاقات خدا و دری است‌که بسوی مشاهده آفریدگار باز می‌شود»[3]. بنابراین کسیکه خدا را دوست دارد نه‌تنها از مرگ نمی‌هراسد، بلکه به استقبال آن میرود، به شرطی که مرگ بسان مرگ شهداء باشد؛

۲ـ کسیکه دلدادهٔ خداست، آنچه را محبوب می‌پسندد برآنچه خود می‌پسندد، ترجیح می‌دهد .می‌دانیم‌که خدا شرع خود رابیش از هرچیز دیگر دوست می‌دارد، از اینرو، عاشق خدا، قواعد و مقررات شرعی را با دقت و شوقی که شایسته یك عاشق است رعایت می کند. ولی عشق، ریا وتظاهر برنمی‌دارد، بنابراین دوستدار خدا نباید این اموررا به‌خاطر تظاهروخودنمائی انجام دهد. این‌گفتهٔ

۱ـ احیاء، چهارم، ۲۶۳، .

۲ـ احیاء،چهارم، ۲۸۲ـ۲۹۰.

۳ـ احیاء، چهارم، ۲۶۴ـ۲۶۷.

فضیل (متوفی به‌سال ۱۸۷ هجری) را باید همواره به خاطر داشت که درعمق جهنم و نیز درعالیترین درجات بهشت، کسانی یافت می‌شوند که خود را عارف و عاشق خدا می‌دانند؛[۱]

۳- عاشق خدا همیشه درحال ذکر خداست. قرآن، کلام خدا را دوست می‌دارد - به پیغمبر، و اولیاءو جمیع مخلوقاتش، محبت می‌ورزد؛[۲]

۴- محب خدا از اینکه ما سوای خدا را از دست بدهد، اخم به‌ابرو نمی‌آورد به عکس افسوس لحظاتی را می‌خورد که از ذکر و اطاعت خدا غافل مانده است[۳]؛

۵- عاشق خدا مثل هر عاشق واقعی، هستی خود را وقف معشوق می‌کند و از اطاعت او به دل ذره‌ای خستگی و پژمردگی راه نمی‌دهد؛[۴]

۶- دیگر از علائم عشق به خدا، شفقت داشتن نسبت به جمیع بندگان‌او و دشمنی داشتن بادشمنان اوست. چنانکه خداوند درقرآن گفته است که احبای او نسبت به کفار شدت به‌خرج می‌دهند و نسبت به‌یکدیگر رحیم و شفیقند. «اشداء علی‌الکفار رحماء بینهم» (سوره پنجاه و یکم آیه ۲۹).[۵]

چهارم- طبقه‌بندی معصیت و عدالت:

یکی دیگراز جنبه‌های مهم نظریهٔ سیاسی غزالی، مسأله طبقه‌بندی

۱- احیاء، چهارم، ۲۸۱.

۲- احیاء، چهارم، ۲۸۵.

۳- احیاء، چهارم، ۲۸۶.

۴- احیاء، چهارم، ۲۸۶.

۵- احیاء، چهارم، ۲۸۶.

ذنوب و تعریف عدالت است.[۱] درمورد ریشهٔ معاصی، قبلاً درمبحث مربوط به صفات مذموم آدمی جوابی به این موضوع داده شده است که ما در این جا در نهایت اختصار از آن یاد می کنیم.[۲] آنچه انسان را به سوی بدی می کشاند، خواست وسلطه گری برتری جوئی (ربوبیت) است. از خواست برتری جوئی، رذایلی نظیر تکبر، جاه‌طلبی، مال پرستی، تحکم به دیگران و سبقت جوئی سر چشمه می گیرند.

غریزهٔ شیطانی (شیطانیه) ریشهٔ هوس - حسد - مکر- دغل - تقلب و بدعت گذاری در دین است. شکم خوارگی، غضب، مستی، عیاشی، دزدی، غصب مال دیگری و به‌طور کلی عشق به‌مال اندوزی صفاتی هستند که از غریزهٔ حیوانی (بهیمینه) نتیجه می‌شوند.

سبعیت، عامل غیظ، تبذیر و تهاجم است. فحاشی، ضرب وشتم و قتل و خون ریزی از این غریزه ناشی می‌شوند[۳].

غرایز مذکور به‌طور تدریجی برآدمی تسلط پیدا می کنند. ابتداء بهیمیت و سبعیت با هم یکی شده به شیطانیت منتهی می شوند. سپس شیطانیت به خطرناکترین رذایل یعنی ربوبیت تغییر شکل می‌دهد. کسیکه تا به این درجه از رذیلت سقوط کند، همواره درصدد است که ارادهٔ خود را بربندگان خدا که برای بندگی پروردگار آفریده شده‌اند، حاکم گرداند.

درکنار طبقه بندی معاصی برحسب ریشه و علت، - طبقه بندی دیگری وجود دارد که عبارتست از درجه‌بندی ذنوب برحسب تضییع حق

۱- احیاء، چهارم ۱-۵۲ (راجع به مساله توبه).

۲- احیاء، چهارم، ۱۴.

۳- احیاء، چهارم، ۱۴.

دیگری. براین اساس، دو نوع معصیت وجود دارد. تضییع حقوق خدا و تضییع حقوق‌مردم.[۱] در بین تقصیراتی که نسبت به‌حقوق خدا انجام می‌گیرد می‌توان از ترک نماز و روزه و سایر فرایض دینی و عدم رعایت محرمات شرعی نام برد.[۲]

عدم پرداخت زکاة ، آدم کشی، ضرب وشتم، غصب مال و هتک عرض دیگری جزو موارد تضییع حقوق مردم محسوب می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت که تضییع‌حقوق دیگری جامع کلیه‌مواردی‌است که‌جان، خانواده، مال، عرض و دین شخص مورد تعرض قرارگرفته باشد.[۳] مثلاً وقتی شخصی، شخص دیگر را به بدعت‌گذاری، سرپیچی از اطاعت خدا و یا کفرگوئی تحریک می‌کند وی مستعرض دین آن شخص شده است. دراین جا، غزالی به عنوان شاهد، مثل وعاظی را می‌زند که به مردم عامی می‌گویند «باید به خدا امید داشت و از اوآنقدرها نترسید».[۴] علی‌الاصول معاصی‌ای که موضوعشان تضییع حقوق دیگریست از معاصی‌ای که موضوعشان تضییع حقوق خداست، شدت و وخامت بیشتری دارند. به استثنای شرک که بالاترین گناه شمرده می‌شود، خداوند در مورد حقوق خود، غفور و رحیم است[۵]. در تأئید این مطلب، حدیثی از ابن حنبل و حاکم نیشابوری در دست است مبنی بر اینکه « برای گناهان سه دفتر وجود دارد . دفتر اول، دفترگناهانی است که خدا آنها را می‌بخشاید. دفتر دوم، دفتر ذنوبی است که قابل بخشایش نیستند و بالاخره دفترسوم، درآن

۱ـ احیاء، چهارم، ۱۴ ـ رجوع کنید به Essai, 276, 371 et414

۲ـ احیاء، چهارم، ۱۴.

۳ـ احیاء، چهارم، ۱۴.

۴ـ احیاء، چهارم، ۱۴ ونیز سوم، ۱۰۶ـ۱۰۸.

۵ـ احیاء، چهارم، ۱۵ـ۱۴.

گناهانی که هنوز در موردشان تعیین تکلیف قطعی نشده، ثبت می‌شوند».
گناهان دفتر اول، گناهانی هستند که طرف آنها خود خداست (به استثنای مورد شرک تحت جمیع اشکالش) - گناهان دفتر دوم، مربوط به تعدی به حقوق مردم است وگناهان دفتر سوم عبارتند از تقصیراتی که مردم نسبت به یکدیگر مرتکب می‌شوند. در روز قیامت، خدا در صورتی از این تقصیرات درمی‌گذرد که متعدی جلب رضایت طرف تعدی را بکند[1].

گناه کبیره وگناه صغیره: حال که مسأله طبقه‌بندی معاصی روشن شد، بایست معیارهایی راکه برای تمیز گناه کبیره ازگناه صغیره به‌کار می‌روند، مشخص کرد تا بعد بتوان به‌طبقه‌بندی‌های جزئی‌تر پرداخت. بدواً باید خاطر نشان ساخت که اصل تمیز بین گناه کبیره و گناه صغیره گاهی مورد تردید و اعتراض واقع شده است.[2] بعضی معتقدند قرآن و سنت تفاوتی میان گناه کبیره و گناه صغیره نگذاشته‌اند. بنابراین، هرگونه گناهی یعنی هرگونه عملی که ناقض شرع باشد، گناه کبیره محسوب می‌شود. استدلال اخیر، منحصراً به‌خوارج متعلق نیست، بلکه بعضی از اهل سنت نیز از آن جانب‌داری کرده‌اند. ولی غزالی باتکیه به قرآن (النجم، ۳۳ و النساء، ۳۵) ونیز به احادیث، این استدلال را رد می کند. وی درعین حال که قائل به تمیز میان گناه صغیره و گناه کبیره هست، این نکته را یادآور می‌شود که صحابه و تابعین هیچ‌گاه برسرعدهٔ گناهان کبیره اتفاق نکرده‌اند. به طوری که در این مورد، ارقام چهار، هفت، نه، یازده و حتی هفتاد ذکر شده است.[3] گذشته از عدهٔ گناهان کبیره، درباب محک و معیار تمیز کبیره

۱ــ از نظر تاریخی، مسأله گناه کبیره وگناه صغیره باظهور خوارج به‌میان آمده، نگاه کنید به Schismes, 36.
۲ــ احیاء، چهارم، ۱۵.
۳ــ احیاء، چهارم، ۱۵.

از صغیره نیزاتفاق نظر وجود ندارد. به نظـر بعضی از علماء ارتکاب هر عملی که خدا نهی نموده، وعدهٔ آتش داده و یا دراین دنیا مستوجب حـد شرعی شناخته است، گناه کبیره محسوب می‌شود.[۱] ولی رأی اکثریت علماء آنست که ما همان طور که از تاریخ دقیق لیلةالقدر و وقت دقیق نماز جمعه اطلاع نداریم، ـ از معیارهای گناهان کبیره و صغیره نیز بی‌اطلاعیم.[۲]

ابن مسعود، مخالف نظـر اخیر است. راه حلـی کـه وی عـرضه می‌کند، آنست که گناهانی را باید گناهان کبیره شمرد که در ابتدای سورهٔ نساء تا آیه ۳۱ که می‌گوید «ان تجتنبوا کبائرماتنهون» نامبرده شده‌اند.[۳]

ابوطالب(مکی) نظری ارائـه می‌دهد که بیشتر قابـل قبول بـه نظـر می‌رسد. وی باتکیه‌بر احادیث‌گوناگون، صورتی به تعداد هفده‌گناه کبیره به‌دست می‌دهد.[۴]

قلب مرکز چهارگناه از هفده گناهست. این چهارگناه عبارتند از: شرک ـ عناد درعدم اطاعت خدا ـ عدم اطمینان به رحمانیت او و مأمون دانستن‌خویش از مکر خدا.[۵] مرکزچهارگناه دیگر زبان‌است: شهادت دروغ ـ افتراء ـ قسم دروغ و سحرگوئی.[۶]

شکم، مرکز سه‌گناه دیگر است که عبارتند از: شرب مشروبـات الکلی ـ اکل مال یتیم و رباخواری.[۷] دو گناه مربوط به عضوجنسی است:

۱ـ احیاء، چهارم، ۱۶.
۲ـ احیاء، چهارم، ۵۲ـ معنی، سوم، ۱۱۳ـ۱۱۷ précis,70
۳ـ احیاء، چهارم، ۱۵.
۴ـ احیاء، چهارم، ۱۵.
۵ـ احیاء، چهادم، ۱۵.
۶ـ احیاء، چهارم، ۱۵ـ۱۶.
۷ـ احیاء، چهارم، ۱۶.

زنا و لواط. عامل دوگناه دیگر دست است: قتل و سرقت. یك گناه مربوط به پا می‌باشد و آن فرار در برابر دشمن است. بالاخره آخرین گناه کبیره مربوط به تمامی جسم است و آن عدم اطاعت از پدر و مادر است.[۱]

به اعتقاد غزالی، نظریهٔ مکی به حقیقت نزدیکتر است ولی تمامی حقیقت نیست. از صورت فوق باید بعضی ازگناهان را حذف کرد و به جای آن‌ها، بعضی دیگر را گذاشت.[۲]

ابوطالب مکی رباخواری و اکل مال یتیم راکه گناهان مالی شمرده می‌شوند جزو گناهان کبیره به‌حساب می‌آورد. درطبقه‌گناهانی که موضوع‌شان جان آدمی است، قتل و ضرب وشتم را ذکر می‌کند و حال‌آن‌که قتل از تعدی به مال دیگری شدت بیشتری دارد.[۳] بنابراین گناهان مالی بایداز این صورت حذف شوند و به جایشان قذف و هرگناه دیگری‌که موضوعش تعدی به عرض دیگری باشد، افزوده گردد[۴].

معیار تعیین گناه کبیره: در بدو مقال، غزالی این نکته را یادآوری می‌کندکه اصطلاح «کبیره» اصطلاحی است مطلق‌که ازآن نه در زبان و نه درشرع تعریف مشخصی نشده‌است. حقیقت آنست‌که دو اصطلاح«کبیره» و «صغیره» اصطلاحاتی هستند نسبی. می‌توان یك گناه را «کبیره» نامید در صورتی‌که باگناه کوچك تری مقایسه شود. ولی همین‌گناه، اگر باگناه بزرگ‌تری قیاس شود، «صغیره» تلقی می‌شود. مثلاً درآغوش‌گرفتن زن نامحرم درمقایسه بانظر شهوانی‌کردن، گناه «کبیره» شمرده می‌شود. ولی

۱ــ احیاء، چهارم، ۱۶.

۲ــ احیاء، چهارم، ۱۶.

۳ــ احیاء، چهارم، ۱۶.

۴ــ احیاء، چهارم، ۱۷.

اگر گناه اخیر را با زنا بسنجیم، گناه کوچک‌تری محسوب خواهد شد. هم‌چنین دست کسی را قطع کردن، در مقایسه بافحش و ناسزا، گناه کبیره است. ولی درمقایسه باقتل، گناه صغیره.[۱] نتیجه آن‌که دو اصطلاح «کبیره» و«صغیره» در اصطلاح نسبی و اضافی هستند و بالنفسه محک قرار نمی‌گیرند. بنابراین باید محک دیگری جست که عینی وقطعی باشد. به‌نظرغزالی، هر گناهی که ارتکاب آن مستوجب جزای اخروی ویاحد باشد، گناه کبیره محسوب است وهمین حکم را می‌توان در مورد ارتکاب منهیاتی که درقرآن بدان‌ها تصریح‌شده[۲] و نیز معصیت‌هائی که باکفاره زائل نمی‌شوند جاری نمود. امالازمهٔ استعمال معیار اخیر، یافتن مواردی است که دربارهٔ آنها درقرآن و یاسنت نص صریحی وجود داشته باشد.[۳] اعتبار محک های فوق بهر اندازه باشد این مطلب را نباید از نظر دور داشت که به هرحال، قرآن و سنت تعریف دقیق و مشخص ازگناه کبیره وگناه صغیره و تعداد آنها به دست نداده‌اند. بعضی گناهان آشکارا «کبیره» هستند و بعضی دیگر آشکارا «صغیره». ولی تکلیف گناهانی که درمیان این دو حد قرار گرفته‌اند، روشن نیست.[۴] این امر به نظرغزالی نقض شرع محسوب نمی‌شود. زیرا شارع برای تحریك آدمیان به تفکر و غور مستمر، عملاً این دسته از گناهان را مبهم باقی گذاشته است. هم‌چنان‌که تاریخ دقیق لیلة القدر را مشخص نکرده، برای آن‌که مردم باکوشش و دقت خود، آن را پیداکنند.[۵] باوجود این، می‌توان با به‌کار بردن شیوه‌ای، گروه گناهان کبیره را به‌طور تقریبی مشخص

۱ــ احیاء، چهارم، ۱۷.

۲ــ احیاء، چهارم، ۱۸.

۳ــ احیاء، چهارم، ۱۹.

۴ــ احیاء، چهارم، ۱۷.

۵ــ احیاء، چهادم، ۱۷.

نمود. ولی در این جا نیز باید توجه داشت که اگر معصیت عظمی، یعنی شرك را می‌شناسیم ، در عوض نمی‌دانیم کدام گناه را می‌توان گناه کوچك تر «معصیت صغری» شمرد.[۱]

نقطهٔ حرکت درشیوهٔ مذکور عبارت است ازتعیین هدف ومقصود اصلی شرع. شکی نیست که جمیع شرایع، مثل شریعت موسی و عیسی، هدف و مقصودی دارند. هدف و مقصود شریعت اسلام که ناسخ شرایع قبلی است عبارت است از ارشاد آدمیان به سوی خدا و تأمین سعادت و رستگاری آنان.[۲] شرط وصول به هدف مذکور داشتن معرفت خداست و معرفت خدا عبارت است از معرفت صفات او، معرفت کتب او و معرفت رسل او و قرآن که کلام خداست، عبادت را هدف خلقت خوانده است «ما ـ خلقت الجن والانس الالیعبدون » (الذاریات، ۵۶) .حال وقتی می‌توان کسی را عبادت کرد که به حاکمیت مطلق (ربوبیت) او و نیز به درجهٔ وابستگی‌واحتیاج (عبودیت) خودآگاهی‌داشت. آگاهی‌ازاین‌امور، مستلزم خودشناسی و خداشناسی‌است.[۳] دنیا محل تدارك وتهیه مقدمات وصول به سعادت اخرویست. از این جهت گفته‌اند: «الدنیا مرزعة الاخرة».[۴] بنابراین کسی که به منظور وصول به رستگاری ابدی، عزلت یا زندگی در اجتماع برگزیده، باید در راه رسیدن به هدف خویش، تلاش و کوشش کند. امور دنیا، اسباب و وسایلی هستند که برای نیل به هدف مذکور باید به‌کارگرفته شوند . زیرا اگر «معنی» اصل است، « ماده » شرط تحقق آنست ، بدین

۱ـ احیاء، چهارم، ۱۷.

۲ـ احیاء، چهارم ۲۶۴ـ۲۶۷

۳ـ احیاء، چهارم، ۱۷.

۴ـ احیاء، چهارم، ۱۸.

مناسبت است که می‌توان حفظ منافع مادی انسان را هدف غیرمستقیم‌شرع نامید. زیرا رعایت و احترام این منافع، شرط لازم تحقق سعادت اصلی است.

در پایان، غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که «حفظ معرفت خدا برای دل، حفظ زندگی برای جسم، حفظ مال برای افراد، هدف کلیه شرایع است. هیچ‌گونه تفاوتی بین این سه امر نمی‌توانند وجود پیدا کنند. چون نمی‌توان گفت که خدا از ارسال پیغمبر، هدف دیگری غیراز اصلاح مادی و معنوی مردم درنظر داشته است. یا این‌که قصد خدا آن بوده که مردم به شناختنش و شناخت فرستادگانش توفیق نیابند و یا این‌که هدف ارسال رسل، تضییع مال و حقوق مردم بوده است.»[1]

طبقه‌بندی معاصی: حال که هدف اصلی شرایع را دانستیم، براساس آن، می‌توان گناهان را به سه دسته تقسیم نمود: گناهانی که به‌معرفت خدا زیان می‌رسانند ـ گناهانی که زندگی انسان را در معرض خطر و نیستی قرار می‌دهند و بالاخره گناهانی که به اموال دیگران آسیب می‌رسانند. از بین این سه‌گروه، گناهان‌گروه‌اول به لحاظ آن‌که مانع معرفت به خدا ومعرفت به پیامبران او می‌شوند، خطیرتر و بزرگ‌تر شمرده می‌شوند. در یکی از احادیث آمده‌است که «گناهی از کفر خطیرتر نیست». ولی مشکل این جاست که «کفر» یك‌درجه و یك شکل ندارد. بلکه بعضی از اشکال کفر از اشکال دیگرش شدیدتر است. مثلاً شرك که زائل‌کننده جمیع عبادات است، شدیدترین وجه کفر است. درعوض مسأله «بدعت» مسأله حساسی است که درمورد آن به‌آسانی نمی‌توان حکم کرد.[2]

گناهان گروه دوم نیز که به نفس آدمی لطمه وارد می‌آورند،

۱ـ احیاء، چهارم، ۱۸.

۲ـ احیاء، دوم، ۱۰۶ـ۱۰۸

درجات ومراتب مختلفی‌دارند. بدیهی‌است‌که قتل ازضرب وشتم خطیرتر است وقتل عمدی ازقتل غیرعمدی به مراتب وخیم‌تراست. زنا ولواط نیز جزوهمین‌گروه به حساب می‌آیند. زنا به‌سبب نتایجی‌که دربردارد وازآن نسل غیرمشروع نتیجه می‌شود ،گناهی است مقدم برلواط ومؤخر برقتل.[۱]

تعیین حکم نسبت بـه‌گناهان درجهٔ سوم‌که به اموال یعنی وسایل و ابزارزندگی زیان می‌رسانند، مسأله حساس‌تری است. می‌دانیم‌که اموال در پناه شرع قرار گرفته‌اند. به این معنی‌که هیچ‌کس نمی‌تـواند متعرض جان دیگری بشود و شرایط انتقال امـوال در شرع مشخص شده است . وضعیت گناهان درجهٔ سوم، از این جهت ازگناهان درجهٔ دوم، پیچیده‌تـر است‌که در مورد گناهان اخیر، گناه دربعضی اوقات زیان جبران ناپذیری به بار می‌آورد و حال آنکه زیان‌های ناشیه از معاصی گـروه سوم جبران پذیر هستند.[۲] اصل آنست اموالـی‌که بدون رضایت مالک آن اخذ شده است به صاحب اصلی‌اش بازگردانده شود و در صورت فقدان اصل، مثل آن تأدیه گردد.[۳] درغیر این صورت، عدم رد مال و یا مثل آن به ذیحـق، گناه‌کبیره محسوب است، حتی اگر درشرع برای آن حـدی تعیین نشده باشد. بنابراین سرقت‌ـسوء استفاده ازمال یتیم ـ شهادت دروغ و خیانت درامانت درعداد گناهان‌کبیره به حساب می‌آیند.[۴]

در مورد ربـا غزالی نظر خاصی دارد و تعیین حکـم نمـی‌کند.

۱ـ احیاء، چهارم، ۱۸ـ واجز، دوم ، صفحات ۱۲۱ و ۱۶۷ (راجـع به قتل و زنا).

۲ـ احیاء، چهارم، ۱۸.

۳ـ احیاء، چهارم، ۱۸ـ واجز، دوم، ۱۸۳.

۴ـ احیاء، چهارم، ۱۸.

بنابه رأی غزالی، ربا گرچه حرمت شرعی دارد ولی رباخوار با رضایت طرف خـود، این عمل را انجام می‌دهد . به عـلاوه علماء شرع در مورد غصب مال که لازمهٔ تحقق آن توسل به جبر است، نظر قطعی ابراز نداشته و آن را بطور قاطع گناه کبیره نـدانسته‌اند.[۱] بنابراین اگـر غصب را گناه کبیره ندانیم، چگونه می‌توانیم ربا راکه درآن جبر به‌کار نرفته بلکه بـه اختیار و رضای طرف بوده است، گناه کبیره بدانیم؟

غزالی که در دیگر مسائل سخت‌گیر و دقیق النظر است، درمورد ربا ، احتکار و پول بدنرمش و انعطاف خاصی از خود نشان می‌دهد[۲].

چهار گناه دیگر از هفده گناهی که **ابوطالب مکی** بر می‌شمارد، از نظر پیچیدگی و ابهامی که دربر دارند مستلزم توجه و دقت بیشتری هستند. این چهار گناه عبارتند از: خمر ـ قذف ـ سحر و فرار.

از لحـاظ شرعـی، شرب خمـر گناه کبیره محسوب مـی‌شود .

مشروبات الکلی زائل کننده وحتی نابودکننده عقلند وعقل رئیس بدنست. بنابراین ازاله و انهدام عقـل، حکم تعدی به نفس را دارد.[۳] از طرف دیگر وجود حد برای شارب خمر دلیل ممنوعیت و حـرمت خمـر است. چون شرع حتی نوشیدن یك قطره شراب را هم که زائل‌کننده عقل نیست، حرام کرده است. حال این سوال پیش می‌آید اگـر اندکی شراب را بابسیاری آب مخلوط کرد و نوشید، آیا در اینجا گناه کبیره مورد پیدا کرده یافقط آب نجس‌شده است؟ غزالی معتقد است که چون برای‌نوشیدن شراب، حتی اگر یك قطره هم باشد، حد تعیین شده و صحابه نیز این حد

۱ـ احیاء، چهارم، ۱۹ـ درمورد مسأله غصب مراجعه کنید به‌واجز، یکم، ۲۰۵ـ مغنی، پنجم، ۲۷۴ـ۲۵۹ و Précis, 119,

۲ـ احیاء، چهارم، ۱۹

۳ـ احیاء، چهارم، ۱۹.

را به مورد اجراء گذاشته‌اند ـ بنابراین نوشیدن شراب مخلوط با آب نیز حکم نوشیدن شراب خالص را دارد.[1]

همین مسأله در باب قذف نیز صادقست. قذف تجاوز به عرض و آبروی دیگریست. و عرض آبرو در طبقه‌بندی ارزشها، بعد از مال جای دارند. هتک آبروی فرد درجات متغیری دارد. اگر شرع برای قذف زنا وقذف لواط حدقائل‌شده، منظور نشان‌دادن درجهٔ‌شدت این‌گناه بوده‌است. فلذا «چون صحابه‌به‌هر گناهی‌را که حدشرعی داشته، گناه کبیره تلقی کرده‌اند و معصیت قذف نیز جزو این دسته ازگناهانست، ـ بنابراین قذف‌گناه‌کبیره محسوب می‌شود. به اضافه آن‌که این معصیت باکفاره زائل نمی‌شود».[2]

سحر اگر به‌کفر بیانجامد، گناه‌کبیره شمرده می‌شود ـ در غیراین صورت درجه شدتش با ضرری‌که وارد آورده، رابطهٔ مستقیم دارد.[3]

مسألهٔ چهارم، مسأله فرار در برابر دشمن است. به نظر غزالی، اگر گناهانی نظیر ناسزا گفتن به دیگری به شرط آن‌که به حد قذف نرسد و غصب مال دیگری، گناه‌کبیره به حساب نیایند، فرار در برابر دشمن به دلیل اقوی، گناه‌کبیره محسوب نمی‌شود. ولی چون حدیثی در این مسأله وجود دارد ـ به دلیل تقدم نص برقیاس ـ باید به‌کبیره بودن معصیت فرار، حکم نمود.[4]

غزالی پس از بحث‌درمسائل فوق، به این نتیجه می‌رسدکه شرع، کیفیت‌گناهان‌کبیره‌رامشخص‌نکرده‌است. ازسوی‌دیگر، قرآن وسنت‌برای

۱ـ احیاء، چهارم، ۱۹ـ Essai, 374—376

۲ـ احیاء، چهارم، ۱۹ـ راجع به قذف نگاه کنید به واجز، دوم، ۱۷۰ـ ۱۷۱ مغنی، دهم؛ ۲۰۱ـ۲۳۵ و Précis, 204

۳ـ احیاء، چهارم، ۱۹ـ Essai, 392 et 409

۴ـ احیاء، چهارم، ۱۹.

معاصی معدودی حد تعیین نموده‌اند و حد بالذاته دلیل بر کبیره بودن گناه نیست. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، ابهام در این موضوع، ابهام عمدی است و نشانه آنست که مسأله گناهان کبیره نه‌تنها مربوط به‌امور دنیوی بوده و به قضاوت اشخاص واگذار شده، ـ بلکه با آخرت و قضاوت الهی نیز بی‌ارتباط نیست. نتیجه دیگر ابهام آن است که مؤمنین همواره در حال بیدار باش خواهند بود و از هرگونه گناهی اعم از کبیره و صغیره پرهیز خواهند کرد.[1]

ابهام در موضوع کفاره نیز از همین سنخ است. به نظر عده‌ای ارتکاب معاصی صغیره به منظور خود داشتن از ارتکاب معاصی کبیره در بعضی موارد، کفاره محسوب می‌شود.[2] غزالی این اصل را اصل مطلقی نمی‌داند و وقتی ارتکاب گناه صغیره را بعنوان کفاره قبول می‌کند که شخص حقیقةً در برابر معصیت کبیره قرار گرفته باشد و از انجام آن باز ایستد و گناه صغیره‌ای مرتکب شود. به علاوه اجتناب از گناه کبیره، وقتی درخور ستایش است که ترس ازخدا، عامل آن شده باشد و نه‌عامل خارجی دیگر.

خلاصه آن که مسائلی نظیر مسأله‌گناهان کبیره و گناهان صغیره، کفارات و یا حدود شرعی مسائلی نیستند که به مواردی که شرع بدان‌ها تصریح نموده است، محدود باشند. ابهام در این مورد، ابهام عمدی و مصلحت آمیزی است.[3]

۱ـ احیاء، چهارم، ۱۹.

۲ـ برای کفارات روزه، حج، ظهار، قسم وقتل رجوع کنید به ترتیب به Précis (۶۹-۶۷) (۸۰) ـ (۲۱۵) ـ (۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۹) و (۲۴۲، ۲۵۶ و ۲۵۷).

۳ـ احیاء، چهارم، ۲۰.

عدالت: مفهوم عدالت، به معنای داشتن صلاحیت کافی برای ورود به خدمات دولتی و اعتبار و شهادت قضائی یکی از مفاهیم مهم جامعه شناسی سیاسی غزالی و سایر متفکرین اسلامی به شمار می‌رود. اما این مفهوم نیز مثل مفاهیم قبلی، خالی از ابهام و دو پهلوئی نیست.[۱]

به نظر عده‌ای از علماء، برای آن که شهادت از لحاظ قضائی معتبر شناخته شود، باید شاهد مرتکب گناهان کبیره نشده باشد. ورع، یعنی اجتناب از گناهان صغیره، درعدالت شرط نیست.[۲]

غزالی به این نظر سه ایراد وارد می‌کند که هر سه از توجه خاص وی به مسأله نقش مرشد و عالم در اجتماع حکایت می‌کنند:

۱ـ اجتناب از معاصی کبیره شرط منحصر به فرد اعتبار شهادت قضائی نیست. جمیع علماء بر این نکته متفقند که شهادت شخصی که در مجالس موسیقی حرام شرکت می‌کند ـ جامهٔ زربفت می‌پوشد، انگشتر طلا به انگشت می‌کند یا درجام طلا و نقره شرب می‌کند، معتبر نیست. با وجود این، علماء درمورد شناخت موارد مذکور به عنوان گناه کبیره، اتفاق نظر ندارند؛[۳]

۲ـ از این جاست که مثلاً امام شافعی گفته است «اگر یکی از پیروان ابوحنیفه شراب خرما (نبیذ) بنوشد، من بر او حد جاری می‌کنم ولی به خاطر این امر، رأی به بی‌اعتباری شهادت او نمی‌دهم». می‌بینیم از یك طرف شافعی، شرب نبیذ را گناه کبیره تلقی می‌کند و مستوجب حد می‌داند واز طرف دیگر به‌لحاظ جواز شرب

۱ـ راجع به مفهوم عدالت، نگاه کنید به دایرة المعارف اسلامی (EI2) چاپ جدید (تحت عنوان عدالت).

۲ـ احیاء، چهارم، ۲۰.

۳ـ احیاء، چهارم، ۲۰.

نبیذ درمذهب ابوحنیفه، شهادت شارب حنفی را معتبر می‌شناسد.[۱]

۳ـ بنابراین، مسأله اعتبار و عدم اعتبار شهادت و مسأله گناهان کبیره و صغیره، دو مسألهٔ جداگانه هستند. از این‌جا می‌توان نتیجه گرفت که ارتکاب هرگونه معصیتی رافع اعتبار شهادت است مگر گناهانی که شخصی از نظر محیط اجتماعی نتواند به طورکامل از آنها اجتناب ورزد.[۲] چون حیات اجتماعی، موجب ارتکاب تعداد کثیری ازگناهان می‌شود، مثل افتراء، غیبت،کنجکاوی و تجسس به امور دیگران ـ سوءظن ـ دروغ ـ ترك امربه معروف ـمصرف‌اموال مشکوك ـ ناسزاگوئی به‌اولیاء و زیردستان ـ اعمال خشونت به‌هنگام غضب ـ مداحی و تملق سلاطین مستبد و غفلت از تربیت فرزند؛[۳] زندگی در اجتماع و پرهیزکامل از تمامی معاصی فوق غیرمتصور است. فقط کسی می‌تواند از ارتکاب این قبیل گناهان اجتناب ورزد که‌گوشهٔ عزلت و انزوا اختیارکند. ولی اولا پیداکردن چنین آدمی به منظور ادای شهادت قضائی‌کار مشکلی است و ثانیا قضاء یك امر مهم اجتماعی است‌که آن را نمی‌توان به شهادت آدم زاویه نشین مشروط و معلق‌کرد.[۴] غزالی با ابراز نظر بالا از یك سو، وضع واقعی و عینی جامعهٔ معاصر خود را تشریح نموده و از سوی دیگر با واقع بینی یك متشرع به تأثیر محیط اجتماعی برشهادت وعدالت قضائی توجه دقیق مبذول داشته است. [حال اگر زندگی اجتماعی،

۱ـ احیاء، چهارم، ۲۰.

۲ـ احیاء، چهارم، ۲۰.

۳ـ احیاء، چهارم، ۲۰.

۴ـ احیاء، چهارم، ۲۰.

آدمی را خـواه ناخواه وادار به ارتکاب گناهان مذکـور می-کند]، به‌عکس گناهان دیگری نظیر پوشیدن جامهٔ ابریشمی - شرکت در جلسات موسیقی حرام - قمار - معاشرت شراب خواران و تنهـا ماندن با زنان نامحرم، گناهان اختیاری هستند. بنابراین گرچه این قبیل گناهان، گناهان صغیره محسوب می‌شوند، ولی باگناهانی کـه قبلاً شرحشان رفت [نظیر غیبت سوء ظن] تفاوت دارند [وتفاوتشان به‌لحاظ اختیاری‌است که آدمی درعدم‌ارتکاب یا ارتکاب‌آنها دارد]. از این‌جهت، با توجه به این‌گونه تفاوت‌هاست که می‌توان در مورد اعتبار شهادت قضائی حکم صادر نمود.[1] گناه صغیره اگر یـك بـار انجام گیرد، حق شهادت قضائی فرد را ساقط نمی‌کند اما درصورت تکرار، شهادت قضائی مرتکب، از درجهٔ اعتبار ساقط خواهد شد. هم‌چنین وقتی از امر مجازی سوء استفاده شود، امکان آن هست که آن امر مجاز به معصیت تغییر ماهیت دهد.[2]

ممکن است در نظر اول، تعدد موارد مبهم و ناروشنی هائی‌که در این زمینه موجود است، شخص را نسبت به‌شرع بی‌اعتماد سازد و موجب شودکه آدم ساده لوح به خصوص در اثر تبلیغات دعـاة اسماعیلی دچار شك و تردید گردد. اما باید دانست‌که وجود این‌گونه ابهامات بهتر ازآن است‌که درمورد یکایك گناهان، تصریح قطعی شده باشد . ایـن ابهامات موجب هشداری مؤمنین و محرك مجاهده با نفس است . بدین ترتیب ، به‌جای‌آن‌که جواب‌کلیه مسائل داده شده باشد - مؤمنین مجبورند‌که خود

۱ـ احیاء، چهارم، ۲۰.

۲ـ احیاء، چهارم، ۲۰.

باسعی وکوشش شخصی، راه حل آنها را پیدا کنند و در تنبلی درونی و جمود باقی‌نمانند.

پنجم - مذاهب و فرق از دیدگاه سیاست

مسأله تکفیر: فصول آخر کتب کلامی و بخشهای مربوط به جهاد و حدود درکتب فقهی به مطالعهٔ مسأله تکفیر ویژه‌گی دارد. اصل مسأله دو چیز است: یکی تعیین شرایط تکفیرو دیگری بررسی احوال شخصی‌کافر. کافر ممکن‌است «کافر اصلی» باشد. یعنی‌کافر متولد شده باشدکه به کفر گراییده است (مرتد).[۱] مسأله‌کفر چه از جنبهٔ نظری و چه از لحاظ عملی حائز اهمیت بوده و غزالی در طول حیات علمی خود بدان توجه مستمر داشته است. وی مسأله تکفیر را از جهت فلاسفه درکتاب تهافت و از جهت باطنیه درکتاب مستظهری مورد بحث و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد . در اقتصاد و بعد ازآن در احیاء ونیز در کتاب فیصل، غزالی مسأله تکفیر را در رابطهٔ بافرق اسلامی مطالعه می‌کند وسپس در منقذ، مسأله را به‌صورت کلی و مطلق مطرح می‌سازد وکتاب مستصفی را برای استفاده اهل‌کلام و فقهاء، به شرح قواعد عمومی تکفیر اختصاص می‌دهد.

در واقع، جواب به مسأله تکفیر، مستلزم تعیین محتوای سیاست اسلام است. اسلام به نحوی‌که پیغمبر به‌وسیله تعلیمات واعمال خود تبیین نموده، عبارت است از قبول شرع اسلام به عنوان اصل سازمان دولت و اجتماع، چه برای خواص و چه برای عوام، چه برای زندگی ظاهری و چه برای زندگی باطنی. [حال در پرتوی اصل مذکور می‌توان به تعیین

۱ــ دربارهٔ مسأله تکفیر رجوع کنید به مغنی، دهم ۷۲-۱۱۳ و دنبالهٔ آن کتاب السحر، ۱۱۳-۱۱۹ و ایضاً Précis, 269 و Essai, 260—264

مواردکفر و تکفیر پرداخت].

درموردکفار اصلی، مسأله جهاد پیش‌می آید. در کتب فقهی، جهاد جنگ مشروع محسوب شده وقواعدآن مشخص گردیده است. غزالی اصل جهادرا می‌پذیرد و دراین‌مورد، اخذتصمیم رابه‌امام وامی‌گذارد. همان‌طور که در پیش دیدیم، درکتاب واجز، شرایط جهاد و حمایت دولت اسلامی ازکفار درمقابل اخذ جزیه، تعیین گردیده است.[۱]

مسأله رده (کفر بعداز اسلام) شبیه مسأله‌کفر اصلی است. با این تفاوت که‌شرع نسبت به کفر بعداز اسلام باشدت‌وحدت بیشتری عمل‌می کند. جزای اخروی مسلمانی که کافر شود ، جهنم است. مع‌ذلك چون فقط خدا وعده معدودی از خواص از نیات باطنی وسرنوشت اخروی افرادآگاهند، از این جهت به طور یقین نمی‌توان در این مسأله حکم نمود مگر به دلیل وجود نص صریح. در عوض، جزای دنیوی مسلمانی که کافر شود، جزای نقدو روشنی است. شرع حمایت‌خودرا ازچنین‌شخصی دریغ‌داشته ومال‌و جان اوحلال اعلام می کند[۲]. دراین‌جا نیزوجود نص صریح‌ضروری‌است.

درکتب کلامی به شق اخیر تکفیر (رده) که نتیجه‌آن تعیین تکلیف فرقه‌های اسلامی است، توجه بیشتری مبذول شده است. به طورکلی می‌توان گفت که درباب تکفیر ، علمای شرع با احتیاط‌کامل عمل کرده‌اند و حتی از صدور حکم تکفیر، نفرت و انزجار داشته‌اند . رویهٔ احمدبن‌حنبل، شاهد گویای رویهٔ عامه علماء می‌باشد.[۳] بنا به‌رأی احمدبن‌حنبل، نمی‌توان احدی ازمسلمین را تکفیر کرد مگر آن‌که نص قرآن ویانص حدیث‌معتبری

۱ــ راجع به وضعیت «ذمی» به واجز، دوم، ۱۹۷ مراجعه کنید و آنرا با Essai, 265—277 مقایسه کنید.

۲ــ مستظهری، ۱۳۶ـ۱۶۸ و اقتصاد، ۱۱۰.

3– Essai, 261.

برجو از آن، دلالت داشته باشد.

از میان کلیه فرقه‌های اسلامی، تنها فرقهٔ جهمیه را می‌توان خارج از اسلام شمرد. ابن‌حنبل، تبدیع (صدور حکم محکومیت بدعت گذار در دین) را بر تکفیر (اخراج از اسلام) ترجیح می‌دهد. مجازات بدعت‌گذار آن‌است که اورا در داخل جامعه اسلامی تنها بگذارند ولی از آن اخراج نکنند.[۱]

به نظر ابن‌حنبل، اگر تشخیص انطباق و یا تضاد امری با قرآن و سنت نسبةً آسان‌است، درعوض تعیین این که مسلمانی واقعاً و باطناً کفررا پذیرفته است، بسیار مشکل به نظر می‌رسد. تنها وقتی می‌توان رأی به‌محکومیت مسلمانی داد که وی به طور علنی و عمومی، مردم‌را به آراء وعقاید مخالف با موازین اسلامی فرا خوانده باشد[۲].

رأی ابن‌حنبل، این نکته‌را روشن می کند که درمسأله تکفیر، مکاتب سنتی بیش ازمکاتب دیگر نظیر مکتب اعتزال، نرمش وانعطاف داشته‌اند. ناگفته نماند که معتزله که طرفدار عقلائی کردن مسائل شرعی بودند، در باب قضیهٔ خلقت قرآن، خیلی بیشتر از مکاتب سنتی، یك دندگی و شدت به‌خرج دادند و بیشتر از آنان به‌تفتیش عقاید وصدور حکم تکفیرپرداختند. در حقیقت، سخت‌گیری مکاتب سنتی به بعضی اصول منحصر است. در سایر موارد، اینان امر را به‌اختیار شخص واگذار می کنند ودرآن موارد، زیاده مقید نیستند.[۳]

شیعهٔامامیه نیز از وقتی اصول عقایدش چهار چوب ونظام مستقلی

1– Essai, 264

2– Essai, 262.

3– Schismes, 101.

پیدا کرد، نسبت به شرایط صحت ایمان سخت‌گیر شد و اعتقاد به امام معصوم علوی را جزو اصول‌ایمانیات قرارداد.[1] مذهب حنبلی هم باپیدایش اشخاصی نظیر شیخ عبدالله (متوفی به سال ۲۹۵ هجری). - بربهاری (متوفی به سال ۳۲۹ هجری) و ابن‌بطه (متوفی به سال ۳۸۸ هجری) در عصری که فرق مختلف هستی و اعتبار مذاهب تسنن را معرض تهدید قرار داده بودند، به شدت و خشونت گرایش پیداکرد.[2]

مسألهٔ تکفیر از نظر اشعری و بغدادی: گرایش‌های مشابهی‌درمکتب اشعری نیز وجود داشته است معهذا وجود چنین‌گرایش‌هائی باروح‌مکتب اشعری‌که غزالی بدان پیوسته بوده، بعضاً متضاد به‌نظر می‌رسد. اشعری، بنیان‌گذار مکتب وپس از او ابومنصور بغدادی به‌مسأله تکفیر توجه‌خاصی ابراز داشته‌اند.[3]

اشعری درکتاب مقالات‌که محتملاً دردورانی‌نوشته شده‌که اشعری هنوزمعتزلی بوده ازده‌فرقهٔ‌اسلامی‌نام می‌آورد وغالباً ازابرازعقیدهٔ‌شخصی نسبت به‌آنها خودداری می‌کند. ده فرقهٔ مذکور را می‌توان به پنج فرقهٔ عمده خلاصه کرد، که عبارتند از : رافضه ، خوارج، مرجئه، معتزله و اصحاب الحدیث. ابومنصور بغدادی صاحب کتاب الفرق بین‌الفرق به نحو دیگری فرقه‌ها را طبقه‌بندی می‌کند. بغدادی نقطهٔ حرکت‌راحدیث‌پیغمبر قرار می‌دهد. طبق این‌حدیث، امت‌اسلامی به هفتادوسه فرقه منقسم خواهد

۱ــ نگاه کنید به «Critique du Sunnisme, 36, 40».

۲ــ راجع به‌شیخ‌عبداله، بربهاری وابن بطه نگاه کنید به«Hanbalisme» به ترتیب به صفحات (۷۷)، (۸۱) و (۹۳).

۳ــ رجوع کنیدبه‌دومقالهٔ ماتحت‌عناوین «Classification des Sectes» و «Hérésiographie musulmane».

شد که فقط یکی از آنها فرقهٔ ناجیه است. بغدادی فرقه‌های اسلامی را به‌سه گروه بزرگ تقسیم می کند:

۱ـ اهل‌السنة والجماعة، یعنی طرفداران سنت و جانب داران رأی اکثریت. فرقهٔ اخیر فرقهٔ ناجیه و صاحب حقیقت دین است.[1]

۲ـ اصحاب‌الاهواء. این گروه شامل کسانی است که ازهواهای خویش تبعیت می کنند و کم و بیش از حقیقت بدورند نظیر روافض و سایر منحرفین. این قبیل اشخاص هنوز از برخی جهات به اسلام پیوسته باقی مانده‌اند و از بعضی جهات دیگر، منجمله از لحاظ بدعت گذاری هاشان از دین واقعی به‌دور افتاده‌اند.[2]

۳ـ اصحاب الکفر. کفار و مسلمین بی‌اعتقادی هستند که از روی جهالت و یا به منظور انجام مقاصد خاصی خود را مسلمان می شمارند و حال آن که مسلمان نیستند و عقایدشان با اصول و عقاید اسلامی مغایرت دارد. اینان مثل یهودیان و مسیحیان مستوجب عذاب ابدی هستند.[3]

طبقه‌بندی فرق مسأله تعیین معیار مسلمان بودن را پیش می‌آورد. بغدادی تعاریفی را که معتزله، کرامیه و یا اهل‌حدیث در مورد تمیز مسلمان از غیرمسلمان ارائه داده‌اند، رد می کند. کعبی، یکی از طرفداران مکتب اعتزال که کتابش تحت‌عنوان مقالات یکی از امهات کتب فرقه شناسی است، عقیده دارد که کسی مسلمان است که به‌رسالت محمد به‌عنوان پیغمبر عقیده داشته باشد. مسائل دیگر نظیر مسائل کلامی، فقهی و اخلاقی به‌اختیار شخص واگذار شده‌اند.[4] بغدادی این تعریف را زیاده ازحد وسیع می‌داند. درعوض غزالی

۱ــ فرق، ۳۰۰ــ اصول، ۲۹۴.

۲ــ فرق، ۱۲ــ۲۰ــ اصول، ۳۴۰.

۳ــ فرق، ۲۲۰ــاصول، ۳۱۸ــ۳۲۸.

۴ــ فرق، ۲۲۰ــ۲۲۲ــ اصول، ۲۶۹.

آن را می‌پذیرد.

به نظر کـرامیه، گویندهٔ شهادتین مسلمان محسوب می‌شود، خواه درادای آن صادق باشد یا نباشد. تعریف دیگـر تعریف اهل‌حدیث است که می‌گویند هر کس اصل نمازهای پنج‌گانه را بپذیرد، مسلمان است. همان طور که گفته شد، این دو تعریف باوجود محدودیت بیشتری که برای تعریف «اسلامیت» قـائل شده‌اند، از نظر بغدادی بی‌اعتبار نـد. زیـرا نتیجه قبول تعریف اول آنست کسانی که رسالت پیغمبر را به اعراب منحصر می‌دانند، مسلمان شناخته شوند و پذیـرش تعریف دوم بـه این نتیجـه منتهی می‌شود که بایدقبایلی راکه بلافاصله پس‌از رحلت پیغمبر برابوبکرشوریدند و از تأدیه زکاة سرباز زدند صرفاً به دلیل آن‌که اصل نمازهای پنج‌گانه را قبول داشتند، مسلمان شمرد و حال آن‌که خروج اینان‌از اسلام قطعیت‌یافته است.[۱] تعریفی که بغدادی عرضه می‌کند، تعـریف بسیار مضیقی است تـا آنجاکه می‌توان گفت در واقع قبول اصول عقایـد مکتب اشعـری، شرط مسلمان بودن شمرده شده است.[۲]

دو کتاب فرق و اصول درعین حال که کتب کلامی شمرده‌می‌شوند، دواثر فقهی و سیاسی نیز هستند. دراین دو کتاب، بغدادی ابتداء هر یك از فرق را باتوجه به عقایدآن فرقه مورد بررسی قرار می‌دهد وسپس به‌تعیین وضعیت شرعی هر کدام از آنها می‌پردازد. با تعقیب چنین شیوه ایست که بغدادی گروه اول، یعنی اهل السنة و الجماعة را فرقهٔ ناجیه می‌داند ـ گروه دوم را منحرف تشخیص می‌دهد و نظارت بر آنان و تعقیب‌شان را به‌عهدهٔ دولت وامی‌گذارد. و بالاخره‌گروه سوم‌را‌فرقه‌ضاله دانسته، کیفرگروندگان

۱ــ فرق، ۲۲۰.

۲ــ فرق، ۲۲۱ــ اصول، ۲۶۹.

آن را کیفر مسلمانی می‌داند که به کفر گرائیده است.[۱]

نقد فرق از نظر بغدادی: فرقه‌ای را که بغدادی فرقهٔ ناجیه می‌نامد، اجتماعی است از افراد و آرائی که به‌صورت تصنعی دورهم‌گرد آمده‌اند و برروی اختلافاتشان، سرپوش سکوت گذاشته‌اند. بغدادی، کسانی راکه درساختمان طرزتفکر اسلامی کوشش بسیار نموده‌اند، تقریباً فراموش کرده است. مثلاً وی احمدبن حنبل را جزو فقهای مؤسس مذهب ونیز جزواهل حدیث ذکر می‌کند، ولی از ذکر نام وی به عنوان کـلامی، خـودداری می‌نماید و حال آن‌که ابن حنبل در کلام، نقش بزرگی ایفاء کرده و منابع کلام را معین ساخته و برای کلامی که مبتنی برنص باشد این اصل را پایه ریخته که «توصیف خدا به صورتی که خود او در قـرآن، خـود را وصف کرده وبه صورتی که پیغمبر در سنت، خدا را توصیف نموده است.»[۲]

دیگر این که معیارهائی که بغدادی بـرای تعیین اصحاب الاهـواء و اصحاب الکفر به‌کار برده است ، معیارهای مبهمی هستند. نتیجه‌ای که از آنها می‌توان گرفت آن است که فرقه‌ای خارج از اسلام تلقی می‌شود که دارای عقاید افراطی بوده، به‌حلول و اباحه قائل باشد وفرایض ومحرمات شرعی را قبول نداشته باشد. هم‌چنین هرفرقه‌ای که غلوش به حـدی برسد که سایرمسلمین را تکفیر کند، ـ خودبه خود ـ از اسلام خارج شده‌است.[۳] به دین ترتیب در نظر بغدادی غالب فرق رافضی نظیر زیـدیـه، کیسانیه‌و امامیه بـه لحاظ غلـو در اعتقاد بـه امام معصوم خارج از اسلام محسوب

۱ـ رجوع کنید به: .«Classifiation, 55»

۲ـ این عبارت به ابن تیمیه متعلق است. رجوع کنید به عقیدة الواسطیه، قاهره، ۱۳۶.

3— Classification, 39.

می‌شوند. ولی شیعه معتدل که باوجود اعتقاد به امام معصوم، ـ برای او خصیصهٔ الهی و نبوی قائل نباشد، گرچه فرقهٔ منحرفی به حساب می‌آید، اما خارج از اسلام شمرده نمی‌شود. مشروط بر آن که شیعیان، سه خلیفه اول را کافر ندانند. در هر صورت حلولیه تناسخیه و مباحیه کافرند.

بغدادی درقبال خوارج، رویه نرم و معتدلی انتخاب می‌کند. هر چند آنان را به لحاظ عدم اطاعت از امام مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد، این امر را بالذاته دلیل برخروجشان از اسلام نمی‌داند. به‌علاوه جنگ با آنان را در صورتی مشروع می‌داند که خوارج راساً بدان اقدام کرده باشند.[1] بغدادی فقط دو فرقه از خوارج را از اسلام خارج تشخیص می‌دهد: زیدیه و میمونیه. زیدیه بدان خاطر که معتقدند خداوند پیغمبر جدیدی با شریعت وکتاب تازه‌ای خواهد فرستاد و او را ازمیان ایرانیان انتخاب خواهد کرد. میمونیه بدان سبب که دارای عقاید زرتشتی بوده ومعتقدند که سورهٔ یوسف جزو قرآن نیست. چون دراصول اعتقاد، نفی جزء، نفی کل محسوب می‌شود، بنابراین میمونیه کافر شمرده می‌شوند.[2]

بغدادی نسبت به معتزله نیز سخت‌گیر است و در کتاب خود از آنان بشدت انتقاد می‌کند و یادآور می‌شود که بعضی از علماء، معتزله را درحکم زرتشتیان می‌دانند و بعضی دیگر آنان را کافر به‌حساب می‌آورند. بغدادی با وجود آن که ازنظر اخیر جانب داری می‌کند، اما اتخاذ تصمیم در این مورد را به امام واگذار می‌کند و از معتزله، فقط دوفرقه حابطیه و حماریه را به دلیل غلوشان، خارج از اسلام می‌داند.[3]

1_ Classifrcation. 30-31

۲ـ درمورد این دو فرقه، رجوع کنید به فرق، ۲۶۳ـ۲۶۴ و Classification, 42.

۳ـفرق، ۲۶۰ـ۲۶۱ ـ دایرةالمعارف اسلامی (چاپ جدید) تحت عنوان (احمدبن حابط) و Classfication, 42.

نقد باطنیه از نظر بغدادی: اگر بغدادی به رغم انتقادات شدیدش به شیعه، معتزله، خوارج و فرق دیگر نظیر کرامیه[1] و مشبهه[2] از تکفیر اینان خودداری می‌کند، درعوض باطنیه را مورد شدیدترین انتقادات قرار می‌دهد. وی قرامطه عراق، بحرین، شام و نیز فاطمیان مراکش و مصر را جزو فرقهٔ باطنی می‌شمارد و سعی می‌کند تا بانشان دادن ریشهٔ مشترك اینان، ادعای فاطمیان را مبنی برپیوستگی به علی و فاطمه رد کند و مغایرت عقاید باطنیه را به اصول اسلامی به اثبات رساند.[3]

به نظر بغدادی، دراین که فاطمیان خود را به دروغ به علی و فاطمه بسته‌اند، شکی نیست. جنبش فاطمی نتیجه توطئه‌ای است که سه نفر آشوبگر سیاسی به اسامی میمون القداح، محمدبن الحسین مشهور به دیندان و حمدان ابن قرمط در زندان عباسیان تدارك دیدند. میمون القداح که مأموریت اخلال و شورش در مغرب را به عهده داشت، بدواً خود را به عنوان یکی از اخلاف عقیل برادر علی معرفی کرد و بدین ترتیب توانست عده‌ای را به دور خود جمع نماید. سپس ادعا کرد که از نوادگان محمدبن اسماعیل است. نوهٔ او، سعیدبن حسین مشهور به عبیدالله که لقب المهدی را برای خود برگزید، موفق شد در افریقیه جای پائی بازکند. وی فرزندان خود را مأمور فتح مصر نمود.

باطنیان اعم از باطنیان مشرق ومغرب، هدف و نقشهٔ واحدی داشتند، می‌خواستند نظام دینی وسیاسی اسلام را واژگون کنند. محرك آنان دراین امر، انتقامجوئی و سلطه‌گری بود.[4]

1— Classification, 38—39.
2— Clasification, 39—40.
3— Classification, 43—47
4— Classification, 43—44.

بغدادی تذکر می‌دهد که در تفسیر آراء باطنیان، علماء متفق نیستند. بعضی باطنیان را مجوس می‌دانند. عده‌ای از بنیانگذاران باطنیه از اخلاف زرتشتیان بوده‌اند و نسبت به‌مذهب آباء و اجدادی پیوستگی و علاقهٔ مستمری نشان می‌دادند. گرچه از روی احتیاط و مصلحت اندیشی، خود را مسلمان معرفی می کرده‌اند، اما قصد واقعی‌شان آن بوده که از طریق تفسیر باطنی قرآن (تأویل)، شرع را مطابق با اعتقادات مجوسی تفسیر نمایند. بغدادی این نظر را رد نمی کند. حتی دلایل دیگری هم درتأیید آن ارائه می‌دهد. از آن جمله، زنده کردن سنت آتش پرستی. باطنیان با استفاده از حمایت برمکیان، در مساجد کندر می‌سوزانند ـ بعضی از محرمات قطعی شرع را ملغی کردند و با پیش‌بینی های مبتنی بر رمل و اسطرلاب اعلام کردند که خلافت عباسی میان‌سال‌های ۲۸۹ و ۳۲۰ هجری سقوط خواهد کرد و به جای آن، مذهب مجوس استقرار پیدا می کند.[۱]

عدهٔ دیگری‌از فرقه‌شناسان معتقدندکه باطنیان از سبائیان حران‌اند و حمدان بن قرمط یکی از آنان بوده است. باطنیان مثل سبائیان حران عقایدشان را پوشیده نگاه می‌دارند و آنها را فقط به‌کسانی تعلیم می دهند که سوگند ایراد کنند که آن عقاید را مخفی نگاه دارند.[۲]

دستهٔ‌سوم ازفرقه‌شناسان‌عقیده‌دارندکه باطنیان طرفدار‌اصالت‌ماده هستند (دهری ـ زندقه) و به ابدیت ماده اعتقاد دارند. اینان پیامبران رانفی می کنند و هرچیزی راکه طبیعت انسان طلب کند، حلال می‌دانند. بغدادی که طرفدار نظریهٔ اخیر است، برای اثبات آن به‌کتاب السیاسة نوشتهٔ عبیدالله (المهدی) که برای ابوسعید جنبی ارسال شده استناد می کند. در کتاب مذکور، عبیدالله نبوت موسی، عیسی و محمد را نفی کرده است.[۳]

1— Classification, 44—45. 2— Classification, 45.
3— Classification, 45—46.

پیغمبران در نظر باطنیه، رهبران سیاسی‌اند که توانسته‌اند با توسل به معجزه که در واقع حیله و تردستی ماهرانه‌ای بیش نیست، خود را به عنوان آورندگان شرایع آسمانی بقبولانند. هرپیغمبری یک نفر وصی و جانشین دارد که وظیفه‌اش، تفسیر و تعبیر باطنی شرع است. تفسیر و تعبیر فرایض و محرمات شرعی با نفی آنها منتفی می شود به طوری که مثلا فریضهٔ نمازجای خود را به فریضهٔ وفاداری به امام می دهد - زیارت قبور ائمه جانشین حج می‌شود - روزه به‌حفظ اسرار فرقه تغییر شکل می دهد - افشای اسرار ائمه جانشین زنا می شود - بهشت به صورت لذات دنیوی تغییر صورت می‌دهد وجهنم جای‌خود را به انجام فرایض دینی می‌دهد. نتیجه‌ای که بغدادی براساس کتاب السیاسة می گیرد آنست که «باطنیان آن چه را حلال کرده، حرام می‌دانند و آن چه را حرام کرده، حلال می‌شمارند». همان طور که بعداً خواهیم دید، غزالی کم و بیش نظر بغدادی را تأیید می کند و باطنیان را نفی کنندهٔ هرگونه شریعت آسمانی ودشمن سرسخت اسلام می‌شمارد.[1]

نظر غزالی دربارهٔ فرق اسلامی: اگر غزالی بسان بغدادی به باطنیان شدیداً حمله می کند، - درعوض درمسألهٔ تکفیر نظر نسبةً معتدلی دارد. درکتاب **اقتصاد** ازکسانی انتقاد می کند که «خود را صاحب منحصر به فرد حقیقت می‌دانند و دیگران را اهل ضلالت»[2]. غزالی در آثار دیگرش به‌ویژه در **احیاء**، **فیصل** و **مستصفی** که کتاب اخیر در حقیقت پایان نامهٔ حیات علمی وی به‌شمار می‌رود، به کرات این گونه تنگ نظران را به باد حمله و انتقاد می گیرد. به نظر غزالی، تکفیر باید متوجه به دلایلی باشد که در اصول فقه

1– Classification, 46-47

۲– اقتصاد، ۱۱۰– احیاء، سوم، ۳۲۲–۳۲۳.

تعیین شده است. این دلایل‌عبارتند از: آیات قرآن ـ سنن پیغمبر ـ اجماع وقیاس. اگردلایل مذکور به طور متقن برمحکومیت شخص دلالت داشته باشند، در این صورت کفر شخص محـرز می‌شود. در غیر این صورت، یقین حاصل نشده، بلکه فقط «ظن» وجود دارد. دراین مورد، مثل سایـر موارد، عقل نقش کمکی دارد ووسیله‌ای‌است برای تجزیه و تحلیل قضایا. عقل نمی‌تواند راساً حکم و قاعده ایجاد کند.[۱] بنابراین در صدور حکـم تکفیر باید نهایت احتیاط و دقت بکار برده شود تا مبادا متهم فدای افتراء و اتهامات کاذبه گردد. ثبوت تقصیر مستلزم بازجوئـی دقیق و صحیح متهم بوده وشهادت عدول اجباری‌است. در هرحال، اتخاذ تصمیم نهائی با امام است.[۲] در تکفیر درجات تقصیر باید در نظر گرفته شود. ممکنست متهم، فقط مرتکب خبط (تخطئه) یافسق (تفسیق) و یا خطای بزرگتری (تضلیل) شده باشد. یا این‌که در دین بدعت‌گذاری (تبدیع) کرده باشد.[۳] درهرحال تعیین مجازات بعضی از تقصیرات درصلاحیت امام است (تعزیرات).

برای‌آن‌که ارتداد یك مسلمان به‌ثبوت برسد، لازم است‌که اصلی وجود داشته باشد تا بتواند پایهٔ قیاس قرار گیرد. این اصل عبارت از اینست‌که هرکس محمد را به دروغ‌گوئی متهم کند، مرتد محسوب شده، جزایش جهنم‌مؤبد است‌و جان ومالش حلال است[۴]. اصل مذکور، نتیجهٔ برهان خلف است ازآن جاکه تصدیق رسالت پیغمبر، شرط ورود به‌اسلام است، تکذیب آن، وجه خروج از آن شمرده می‌شود. مشکل این جاست که تکذیب رسالت محمد صور و درجـات مختلف دارد. در کتاب اقتصاد

۱ـ اقتصاد، ۸۵ـ۸۶ـ مستصفی، یکم، ۸۳.
۲ـ مستظهری، ۱۴۷ـ فیصل، صفحات ۹ و ۱۱.
۳ـ مستظهری، ۱۴۶ـ۱۵۶ـ فیصل، ۴۲ـ۴۵.
۴ـ اقتصاد، ۱۱۱ـ فیصل، ۱۹ـ۳۲.

غزالی درجات تکذیب را درشش درجه‌خلاصه می کند. بایدگفت که درجه بندی غزالی، تصنعی به نظر می‌رسد. زیرا نه نظم صعودی درآن رعایت شده و نه نظم نزولی. در واقع، غزالی، این درجه بندی را مطابق درجه بندی‌ای که از فرق اسلامی کرده، تنظیم نموده است. برحسب معیارهای غزالی، فرق به ترتیب زیر تقسیم شده‌اند: دوطبقه اول به مذاهب خارج‌از اسلام اختصاص داده شده‌اند ـ دو طبقه بعدی، فلاسفه و فرق دیگر جای گرفته‌اند و بالاخره در دو طبقه پایین، مؤمنانی قرار دارند که به تواتر و اجماع عقیده ندارند. به‌طبقات مذکور، باید باطنیه راکه جمیع عقاید ضد اسلامی را درخود جمع دارد، اضافه نمود.

مذاهب غیراسلامی: در کتب بزرگ فرقه شناسی اسلامی وقتی‌فرق اسلامی مورد مطالعه قرار می‌گیرند، از ادیان و مذاهب غیراسلامی نظیر یهودیت، مسیحیت و دین زرتشت نیز یاد می‌شود. غزالی باوجود آن‌که لااقل درآثار تخصصی‌اش از حمله به‌یهودیت ومسیحیت اجتناب ورزیده، مع‌ذلك درمبحث فرق از سنت سایر فرقه شناسان تبعیت کرده و در کتاب اقتصاد قبل از بحث پیرامون فرق اسلامی، به تجزیه و تحلیل مذاهب و فرق غیراسلامی پرداخته است.

غزالی، یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان را به استناد قرآن و سنت بت پرست می‌داند.[1] به نظر وی کفر براهمه ازکفر یهودیان و مسیحیان شدیدتر است، چون برهماییان اصل نبوت را نفی می کنند، در حالی که یهودیان و مسیحیان، اصل نبوت را قبول دارند وفقط به نبوت‌محمد عقیده ندارند. همین طور مادیون (دهریه ـ زندقه) از برهماییان هم‌کافرترند. چون

۱ــ اقتصاد، ۱۱۱.

اینان نه تنها اصل نبوت را قبول ندارند، بلکه نفی صانع نیز می‌کنند.[۱]

فلاسفه: غزالی برای فلاسفه ای که به‌مکتب فارابی وابسته‌اند، احترام خاصی قائل است. به نظر وی، این دسته‌از فلاسفه به‌وجود خالق ورسالت محمد اعتقاد قلبی دارند. مع‌هذا، اینان با وجود آن‌که پذیرفته‌اند هدف اصلی رسالت محمد، اصلاح آدمیانست، بـااین‌همه معتقدندکه عوام قادر به درك و معنی و محتوای رسالت پیغمبر نیستند و بدین جهت، خـواص مجبورندکه قرآن را به طور استعاری تفسیر کنند (تأویل) تابرای عوام‌قابل فهم باشد. چنین نظری که برای حقیقت دو چهره قائل است: یکی بـرای عوام و یکی برای خواص، نافی هدف پیغمبر است.[۲]

غزالی سه بخش از تعلیمات فلاسفه را مغایـر شریعت آسمانـی می‌داند. بخش اول‌آرائی است‌که فلاسفه درباب مسائل اخروی ابراز می‌دارند ازقبیل‌نفی نشوز جسمانی ونفی بهشت وجهنم.[۳] بخش دوم،نظریاتی است‌که برحسب‌آنها، خداوندعالم برجزئیات امور نیست، بلکه‌فرشتگانند که به جزئیات امورآگاهند.[۴] بالاُخره بخش سوم حاوی این نظر است‌که عالم قدیم و ازلی است و فقط از نظر مجاز و تجـرد ونه از نظـر تاریخی و ازلی است‌که خدا اقدم بر عالم خوانده می‌شود. به‌عبارت دیگر، طبق نظر اخیر باید به دو «وجود» قائل بود و نه به‌یکی.[۵]

فرق: درباب فرق، اعم ازمعتزله ومشبهه، غزالی نظرمعتدل‌ترونرم‌

۱ـ اقتصاد، ۱۱۱ـفیصل، ۷۵.

۲ـ اقتصاد، ۱۱۱ـفیصل، ۵۳.

۳ـ تهافت ۳۴۴ـ۳۷۵ـ اقتصاد، ۱۱۱.

۴ـ تهافت، ۲۲۳ـ۲۳۸ـ اقتصاد، ۱۱۱.

۵ـ اقتصاد، ۱۱۱، ـ فیصل، ۱۹ـ۳۳

تری ابراز می‌دارد.[1] دلیل این اعتدال و نرمش آنست که به‌نظر وی، بعضی از فرق به طور عمیق وصادقانه‌ای به‌رسالت پیغمبر وهدف آن ایمان‌دارند. اینان به لحاظ توسل به‌شیوهٔ تأویل، خطاکار شمرده نمی‌شوند، بلکه از نظر سوء استفاده‌ای که از استعمال شیوهٔ مذکور می‌کنند، خاطی محسوبند.[2] بهرحال اخذ تصمیم درمورد فرق ومجازات آنها با امام است. امام بعد از شور باعلمای شرع، حکم لازم را صادر می‌کند.

در این باب، غزالی طرفدار گذشت و اغماض است. وی با ذکر دلایلی ازامام می‌خواهدکه بافرق مختلف اسلامی‌از روی شفقت و مرحمت رفتار نماید. دلایلی‌که غزالی ارائه می‌کند بدین قرارند: اتخاذ تصمیم و صدور حکم درمورد حلیت جان و مال‌کسی‌که به‌سوی قبله نماز می‌گزارد و شهادتین را اداء کرده بی‌نهایت مشکل و خطیر است. بهتر است هزار کافر زنده بمانند و قطره‌ای از خون مسلمانی بناحق ریخته نشود. پیغمبر گفته است «مأموریت من‌جهاد است تا این‌که‌کفار شهادتین بگویند. بصرف ادای شهادتین، جان و مال ایشان در پناه شرع قرار می‌گیرد و بعد از آن، تصرف در مال وجان، مستلزم وجود موجب شرعی است».[3]

دلیل دیگر آن‌که، فرق بسیار مختلف وگوناگونند. بعضی از آنها افراطی هستند و بعضی دیگر اعتدالی. از این‌رو، تمیز بین‌افراط واعتدال به قضاوت شخصی واگذار شده و «ظن» جای قابل توجهی را اشغال می‌کند. بدین مناسبت این خطر همیشه وجود خواهد داشت‌که احکام تکفیرو

۱ــ فیصل ۵۶ــ۶۲.

۲ــ اقتصاد، ۱۱۲، فیصل، ۴۲-۴۹.

۳ــ اقتصاد، ۱۱۲.

محکومیت، از روی عجله و شتاب صادر شوند.[۱]

دلیل سوم آن‌که، اعلام تکفیر فرق همیشه کینه جوبی و اغتشاش به‌وجود می‌آورد. به‌خصوص آن‌که تعصبات دسته‌ای ازحقیقت خواهی و حقیقت جوبی قوی‌ترند.[۲]

بالاخره دلیل چهارم آن‌که در بین فرق اسلامی، مسألهٔ تکذیب رسالت محمد عمومیت ندارد وفقط بعضی ازفرق بدان عقیده دارند. غزالی نظر خودرا نسبت به فرق به‌این صورت خلاصه می‌کند: انتقاد عمده‌ای‌که می‌توان به فرقه‌های اسلامی واردکرد آنست که اینان از شیوهٔ تأویل سوء استفاده می‌کنند، ولی خطای در تفسیر شرعاً موجب تکفیر نیست.

نتیجه آن‌که، هیچ دلیل شرعی معتبری وجود نداردکه بتوان به استنادآن، فرق منحرف را از حمایت شرع محروم ساخت.[۳]

ردتواتر: ممکنست بعضی از مؤمنین بی‌آن‌که در صحت رسالت پیغمبر شك‌داشته باشند، برخی ازقواعد اصولی اسلام راکه ازطریق تواتر منتقل شده‌اند، معتبر ندانند. مثلاً می‌توان فرض کرد مؤمنی‌که اصل نماز را قبول دارد، دفعات پنج گانه آن را قبول نداشته باشد و در صحت انتقال آیات و احادیث شك کند. هم چنین می‌توان فرض کرد مؤمنی که اصل‌حج را قبول دارد دراین‌که حج بایددرمکه انجام شود، شك‌کند. ولی غزالی شك نداردکه داشتن این‌گونه عقاید معادل باکفر است. چون به‌طور غیرمستقیم، شریعت پیغمبر موردتکذیب واقع‌شده‌است.[۴] وی‌سپس

۱ــ اقتصاد، ۱۱۲.

۲ــ اقتصاد، ۱۱۲.

۳ــ اقتصاد، ۱۱۲.

۴ــ اقتصاد، ۱۱۲ ــ مستصفی، یکم، ۴۶.

به ذکر موارد تخفیف مجازات شخصی که دارای چنین عقایدی باشد می ـ پردازد. یکی ازآن موارد آنست که شخص جدید الاسلام باشد. در این صورت نمی‌توان اورا به دلیل معتبر نشناختن اصولی که ازطریق‌تواترمنتقل شده‌اند ـ کافر شمرد. باید صبر کرد تامعرفت وی به اصول اسلامی پایه و ریشه بگیرد[۱]. هم‌چنین کسی که به‌بعضی ازاصول معتقد نباشدکه جزوارکان دین محسوب نشوند ، کافر به حساب نمی‌آید . به همین قرار ، نمی‌توان مسلمانی را به صرف آن‌که مثلاً گفته است پیغمبر درفلان جنگ شرکت نداشته و حال آن‌که داشته ویا با حفصه دختر عمر عروسی نکرده و حال آن‌که کرده و یامنکر وجود ابوبکر و خلافت وی شود،کافر دانست.[۲]

رد اجماع: دستهٔ دیگری از منحرفین هستندکه نه‌پیغمبر را کاذب می‌دانند، نه‌اصل تواتر را ردمی‌کنند و نه‌قواعدی‌که از طریق تواترمنتقل شده‌اند. اینان فقط آن‌گروه ازقواعد شرعی راکه منحصراً از اجماع‌نتیجه شده باشند، غیرمعتبرمی‌دانند. یکی ازمعروفترین‌طرفداران این‌نظریه نظّام است‌که معتقد است همان طورکه فرد درمعرض خطا ولغزش قرار دارد،ـ جامعه نیز ممکنست مرتکب خطا و لغزش شود .[۳] مسألهٔ منکرین اجماع نسبت به مسائل قبلی ، حساسیت بیشتری دارد. این حساسیت نتیجهٔ تفاوتی است‌که بین اجماع و اصول دیگر وجود دارد. زیرا اگر تواتر بیشتر بر مشاهده استوار است، درعوض اجماع،ـ اتفاق نظربریك امر و رأی نظری است.[۴] به علاوه درمورد حد ومرز اجماع، نظرات مختلفند. بعضی آن را

۱ـ اقتصاد، ۱۱۳.

۲ـ اقتصاد، ۱۱۳.

۳ـ اقتصاد، ۱۱۳ ـ Schismes, 103

۴ـ اقتصاد، ۱۱۳ ـ مستصفی، یکم، ۱۷۳ـ۱۸۱ ـ فیصل ۵۸ـ۵۹.

به اجماع صحابه و تابعین محدود می‌دانند ـ بعضی دیگر آن را تعمیم داده و اتفاق نظرعلمای شرع را در زمان مشخص و در مسأله معین، اجماع می‌خوانند. بنابراین تصمیم براین‌که آیا انکار اجماع موجب خروج از اسلام می‌شود یانه، بااجتهاد است. درمقابل، اگرشك دراعتبار اجماع‌جائز شناخته شود، ـ این امر به نتایج سوئی منتهی خواهدشد. مثلاً اگراجماع به‌عنوان منبع‌اصیل‌شرع‌شناخته نشود و کسی‌ادعاکندکه بعد ازمحمد پیغمبر دیگری خواهد آمد، به سختی می‌توان مدعی را مرتد دانست. در حقیقت قرآن و حدیث براین امر تصریح‌کامل ندارند و خاتمیت نبوت به استناد اجماع قابل دفاع است. چون درامر خاتمیت، قرآن و حدیث قابل تفسیر و تأویل‌های گوناگون هستند. فی‌المثل می‌توان این‌گفته پیغمبر را مبنی‌بر آن‌که «بعداز من نبی‌ی دیگری نخواهد آمد» و یا «من خاتم انبیاء هستم» چنین‌تفسیر کرد که‌اصطلاح «نبی» فقط مخصوص پیغمبران صاحب شریعت است و ممکنست خداپیغمبر دیگری‌راکه صاحب‌شریعت نباشد، بفرستد.[۱] حال مشاهده می‌شود که خاتمیت رسالت به‌طور عام به دلیل اجماع است و دراین مورد بخصوص، چون‌پای اعتقادات اصولی دین درکار است، انکار اجماع سبب ارتداد است. در عوض، در سایر موارد که انکار اجماع به تکذیب رسالت پیغمبر نمی‌انجامد، ارتداد بی‌مورد است. خلاصه‌آن‌که در نظر غزالی، تکذیب وانکار رسالت محمد و قرآن پایه وسبب تکفیر است.[۲]

تکفیر باطنیه: فرقهٔ باطنی بیش از هر فرقه دیگر مورد حملهٔ شدید غزالی واقعه شده است . در کتاب مستظهری[۳]، غزالـی می‌گوید بـاطنیان

۱ـ اقتصاد، ۱۱۳.

۲ـ غزالی انکار حقایق‌عمدهٔ دین یعنی توحید، نبوت ومعاد را نیزموجب تکفیرمی‌داند. ـ فیصل، ۵۲ـ۵۵.

۳ـ مستظهری، ۳۷، ـ فیصل، ۵۲ـ۵۵.

از جنبهٔ ظاهری، رافضی هستند ولی در باطن امر کافرند. اینان، تعلیمات امام معصوم را منبع جمیع معارف می‌دانند و در تأویل آیات قرآن بخصوص آیاتی که به مسائل آخرت مربوطند و پذیرفتنشان شرط اعتقاد است، افراط می‌کنند و تأویلات‌شان با قواعد و اصول شرع کاملاً مغایرت دارد. بعلاوه باطنیه از جهات متعدد با یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان وجوه مشترك دارند. سعی باطنیان بر آنست که هرچه بیشتر بدور امامشان هوا خواه وطرفدار جمع کنند.[۱] «در حقیقت، عقاید باطنیه، به‌عقاید طرف‌داران ثنویت و فلاسفه شباهت دارد. اما از جنبه ظاهری فرقه باطنی به فرقه شیعه و رافضه شبیه است».[۲] سپس غزالی این نکته را متذکر می‌شود که تعدد شاخه‌های باطنیه مانع ازدریافت بطن فرقهٔ مذکور است. ولی می‌توان گفت که در جمع،ـ باطنیه حکم فرقهٔ خرمیه را دارد که ازخصایل اصلی‌اش، الغای جمیع محرمات شرعی (اباحة) است.[۳] مع‌هذا کافرشمردن باطنیان بیشتر به‌لحاظ وجوه مشترکی است که باطرف‌داران ثنویت و فلاسفه دارندو کمتر به‌سبب اباحه که ایشان طرف‌دار آنند. از این جهت، مسأله تشیع باطنیه، هرچند مورد حمله و انتقاد است اما باتوجه به عقاید ثنوی و فلسفی‌شان، دردرجهٔ دوم اهمیت قرار گرفته است. هم چنان‌که قبلاً اشاره شد، غزالی قائل به مشروعیت و حقانیت خلفای راشدین است و معتقد است که به خلافت رسیدن آنان یکی پس‌ازدیگری، باشأن وفضیلت یکایك آنان مطابقت دارد. باطنیه به عکس، نه تنها این نظم را نمی‌پذیرند، بلکه طرف‌دار آن‌هستند و

۱ـ مستظهری، ۳۷.

۲ـ مستظهری، ۴۵.

۳ـ مستظهری، ۴۶ـ۴۷ و ۵۵ـ۷۲ راجع به اباحه مراجعه کنید به‌فیصل، ۶۰.

نص را پایهٔ انتصاب او قرار می‌دهند. باوجود آن‌که غزالی نظر باطنیان‌را مطرود می‌شمارد اما آن را فی‌حدذاته، سبب خروج از اسلام نمی‌داند. در عوض آن‌چه موجب ارتداد باطنیان است، عقیده‌ای‌است که ایشان در باب نبوت دارند. باطنیان همان صفات و رسالتی راکه برای محمد قائلند برای بعضی اشخاص دیگرنیز قائل می‌باشند.[۱] وگرنه نظریات شیعی اینان، نظیر عقیده به‌خلافت بلافصل علی وغاصب شمردن سه‌خلیفه دیگر، گرچه‌نظریات انحرافی محسوب و بدعت شمرده می‌شود، اما موجب خروج از اسلام نیست.[۲] حتی مرتد شمردن مسلمین کـه از ابوبکر، عمر ویا صحابـه دیگر حمایت می‌کرده‌اند، نمی‌تواند سبب تکفیر قرارگیرد.[۳]

باتوجه به مراتب بالا می‌توان نتیجه‌گرفت که‌آن‌چه موجب تکفیر باطنیان می‌شود وجه شباهت و وجه اشتراك آنانست با طرف‌داران ثنویت و فلاسفه. غزالی باطنیان را ازجهت اعتقاداتی که درسه مسأله عمده دارنـد مورد حمله قرار می‌دهد. این سه مسأله عبارتند از: ذات خـدا ــ نبوت و آخرت.

۱ـ باطنیان طرف‌دار ثنویت‌اند، به‌دو «وجود» ازلی وابدی معتقدند. هیچیك ازاین دو «وجود» قدیم‌تر از دیگری نیست. ولی یکـی علت دیگریست. به‌اضافه باطنیان مثل‌فلاسفه قائل به‌ابدیت عالم‌اند؛[۴]

۲ـ نظریات عمدهٔ باطنیه در این باب با آراء فلاسفه یکی است. از این دیدگـاه پیغمبر بشریست که با داشتن قوهٔ ویژه‌ای توانسته

۱ـ مستظهری، ۱۴۸.

۲ـ مستظهری، ۱۴۷-۱۴۸.

۳ـ مستظهری، ۱۴۹.

۴ـ مستظهری، ۳۸-۳۹.

است باعقل کل یکی شود و بدین وسیله معارفی را که فقط عقل کل از آنها آگاهست، مستقیماً به‌بیند؛[۱]

۳- قوهٔ ویژه‌ای که به‌صورت «فیض» در پیغمبر «حلول» کرده، به‌کمال عالی خود نمی‌رسد مگر وقتی که آن قوه از پیغمبر شارع (ناطق) به امام معصوم (پیغمبر صامت) منتقل شود. وظیفهٔ امام، حفظ شرع و تفسیر آنست. باطنیه با چنین نظریه‌ای، امام را صاحب آن چنان اختیارات و خصایلی می‌داند که حتی پیغمبر فاقد آنهاست. در واقع خصایلی راکه باطنیه به امام نسبت می‌دهد برتر و بالاتر از خصایلی است که بنا به رأی علمای شرع، به پیغمبر ویژه‌گی دارد؛[۲]

۴- باطنیه برای شرع، خصیصهٔ دائمی و همیشگی قائل نیست و شرع راکه تاروز قیامت و آغاز محاکمهٔ الهی جاوید است، موقتی و قابل تبدیل می‌داند. باطنیان معتقدند شرع از پیغمبر ناطق به پیغمبر صامت (جانشین بلافصل پیغمبر ناطق) منتقل شده و پس از او به سایر ائمه انتقال یافته‌است. امامت به‌دوره‌های مختلفی تقسیم‌شده که درهر یك از آن دوره‌ها، شش امام خواهند آمد و در پایان هردوره، خداوند پیغمبر جدیدی می‌فرستد و پیغمبر جدید، شرایع پیامبران پیشین را لغو می‌کند و شریعت جدیدی می‌آورد؛[۳]

۵- عقاید باطنیه در باب مسائل اخروی، عقاید باطلی است و با اصول دین ضدیت دارد. چون درمسائل اخروی تأویل قدغن است و پذیرش آنها بطور کامل و به‌صورتی که درقرآن آمده، شرط اعتقاد

۱ــ مستظهری، ۴۰.

۲ــ مستظهری، ۴۱ــ۴۲.

۳ــ مستظهری، ۴۳.

است وحال آن‌که باطنیان در این مسائل نیز به تأویل می‌پردازند. به علاوه باطنیان باقیاس با امور دنیوی قیامت را به‌نحوی که شرع مشخص کرده ، انکار می‌کنند. حیات ، به عقیدهٔ اینان در حال تغییر و تبدیـل دائمی و رجعت مستمر بوده و جاوید است. روز وشب همواره بـه دنبال هم خواهندآمد . آدمیان ، آدمیان دیگری به وجود خـواهند آورد وگیاهان،گیاهان دیگری وحیوانات، حیوانات دیگری. خلاصه اجسام‌ارضی‌وسماوی، هیچ‌گاه از بین نخواهند رفت.[۱] قیامت واقعی وقتی است که امام قائم صاحب‌الزمان ظهور کند و شریعت محمد را ملغی سازد ونظام حلال وحرام را تغییردهد؛[۲]

معاد در نظر باطنیان عبارتست از رجعت شئی به اصل خود. چون انسان ازجسم‌و روح ترکیب یافته‌است. جسم بامرگ‌ازبین می‌رودو سپس اعضاء برسرجای قبلی‌شان برمی‌گردند.[۳] ولی روح اگردراین دنیا، تکالیف دینی‌اش را به‌صحت انجام داده‌باشد و ازامام معصوم ، اطاعت محض کرده باشد ، در این صورت پس از مرگ به عالمی برمی‌گردد که از آن جدا شده است . بارجعت به‌اصل، روح به‌بالا-ترین درجات سعادت می‌رسد.[۴] به‌عکس‌اگر روح دراین دنیا بدعمل کرده‌باشد، به اصل خود برنمی‌گردد. بلکه‌درعالم ماده باقی می‌ماند و از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود؛[۵]

۶ـ باطنیان که به‌لحاظ اعتقادشان به «فیض» و «تناسخ» ازجهتی به

۱ـ مستظهری، ۴۴.
۲ـ مستظهری، ۴۴.
۳ـ مستظهری، ۴۴.
۴ـ مستظهری، ۴۵.
۵ـ مستظهری، ۴۶.

حلولی بودن متهم‌شده‌اند و ازجهت دیگر به‌دلیل عدم قبول محرمات شرعی وعدم اجرای فرایض دینی‌مباحیه محسوب می‌شوند. به‌اعتقاد باطنیان، فرد باید بدواً تکالیفی راکه امام معصوم مقرر می‌دارد، دقیقاً اجراءکند. ولی وقتی که درسایهٔ تعلیمات امام توانست‌از معنای‌عمیق وحقیقت امور آگاه شود، دیگر احتیاجی نیست که درقید و بند تکالیف عبادی باقی بماند.[۱] هدف اصلی عبادات ، بیدار کردن روح آدمی برای فهم تعلیمات امام است. حال کسی که به درجه‌ای رسیده باشد که بتواند باکمك تعلیمات امام به حقایق امور پی‌برد، وی برای وصول به سعادت علیا آمادگی پیداکرده و از انجام عبادات ظاهری که ویژه عامهٔ مردم است ، معاف می‌شود.

به‌نظرغزالی؛ قصد واقعی ونیت نهفتهٔ باطنیان از بی‌اعتبار ساختن عبادات آنست که شرع اسلام را به‌صورتی که پیغمبر آورده است، نیست و نابود کنند.[۲]

وضعیت باطنیه ازنظر شرع: در این کـه فرقه باطنیه خـارج از دین محسوب می‌شود شکی نیست. حال باید دید که ازنظر شرعی، باطنیان کافر اصلی شمرده می‌شوندیامرتد؟ اگرکافر اصلی باشند، امام اختیاردارد یاآنان‌را آزادکند ـ یا درمقابل اخذ وجهی رهاکند و یا به‌بردگی وادارشان‌کند و یا حکم قتلشان‌را صادرکند. درصورتی که مرتدمحسوب شوند، ـ یك‌راه‌حل بیشتر وجود ندارد وآن قتل‌شانست تا «زمین از وجودشان تطهیر شود».[۳]

مسأله زنی که‌مرتدشده، موردبحث واختلافست. ابوحنیفه ، کشتن

۱ــ مستظهری، ۴۷.

۲ــ مستظهری، ۴۷.

۳ــ مستظهری، ۱۵۶.

مرتده، را اجازه نمی‌دهد. غزالی مجازمی‌داند. زیرا به‌عقیدهٔ وی، حدیثی که قتل مرتد را واجب کرده ، عامیت دارد و استثناء بردار نیست. مع‌هذا در صورت اختلاف میان علمای شرع، ــ امام باتوجه به مصلحت عمومی، اخذ تصمیم می‌کند.[۱] حال اگر کسی را مرتد بدانیم که بدواً اسلام آورده وبعد از آن خارج شده است، دراین صورت مرتد دانستن باطنیان خالی‌از اشکال نیست. زیرا باطنیان ، مسلمان زاییده شده‌اند وبا اعتقادات اسلامی رشد ونمو کرده‌اند. ناگفته نماند که خصومت بعضی‌ازعلمای شرع با باطنیان به‌حدی شدید است که اصولاً آنان را کافراصلی حساب می‌کنند.[۲]

غزالی نظر دیگری دارد. راه حلی که او به امام پیشنهاد می‌کند آنست باطنیان که با اعتقادات اسلامی بزرگ شده‌اند ، حکم فرزندان مرتدین‌را دارند. به‌وقت بلوغ شرعی، ازآنان خواسته می‌شود که به‌اسلام بازگردند. درصورت عدم قبول، قتل‌شان موجه است. باطنیان مثل کفار اصلی، اعم از حربی وذمی از دین وعقاید پدران خود تبعیت می‌کنند. بنابراین پیش از آن‌که تصمیمی در مورد آنان اتخاذ شود ، لازم است که به‌هنگام‌بلوغ به‌توبه‌وسپس به‌اسلام فراخوانده شوند.[۳] بااین نظریه،غزالی رأی‌گروهی‌ازعلماء را مبنی‌برآن‌که باطنیه‌کافراصلی محسوبند وفرزندان‌شان را باید به حال وبه‌اعتقادات آباء واجدادشان رها کرد ومثل یهودیان و مسیحیان به‌پرداخت جزیه‌واداشت، ردمی‌کند.[۴] ولی نظریه این دسته‌از علماء ازجهتی جالب به نظر می‌رسد. چون وجود چنین رأی وحکم به‌این

۱ــ مستظهری، ۱۵۶.

۲ــ مستظهری، ۱۵۹.

۳ــ مستظهری، ۱۵۹.

۴ــ مستظهری، ۱۵۹.

که باباطنیان باید مثل یهودیان ومسیحیان رفتار کرد، کاشف این معناست که بعضی از علماء می‌خواسته‌اند، جان باطنیان را از خطرمرگ نجات دهند.

اموالی که بدون جنگ از باطنیان گرفته شود، حکم فیئی را دارد و امام می‌تواند طبق قواعد مقرر درسوره حشر، آنها را به مصارف عامه برساند. به‌عکس اموالی که ازطریق‌جنگ‌وستیزگرفته می‌شود،تابع مقررات مربوط به غنایم جنگی است و نحوهٔ تقسیم آن‌ها در سورهٔ انفال مشخص شده است.[۱]

باطنیان از ارث محرومند و عقد نکاح مسلمین بازنان ومردان این فرقه باطل است.[۲]

بطور کلی ، بنابراین اصل که حق مالکیت مرتد نسبت به اموال خود از زمان ارتداد، ملغی و منقطع می‌شود ، جمیع تصرفات او اعم از خرید وفروش وهرنوع معاملهٔ دیگر، ازدرجهٔ اعتبار ساقط است.[۳] هم‌چنین ذبحی که باطنیان انجام‌می‌دهند،حکم‌ذبح‌مجوس و زندقه رادارد وحرامست، چون طبق قاعدهٔ کلی، خوردن‌گوشت حیوانی که‌کافر ذبح‌کرده باشد وعقد نکاح باآن کافر از نظر شرعی باطل اعلام شده باشد، حرام است.[۴]

احکام قضات باطنی از درجهٔ اعتبار ساقط است. شهادت قضائی باطنیان غیرقابل‌قبولست وعبادات شان قبول نیست. باطنیانی که توبه‌کنند، باید به عنوان‌کفاره روز بگیرند و یا به‌حج بروند. هرچند ممکنست این اعمال را قبلاً درزمان باطنی بودنشان انجام‌داده باشند اما به‌لحاظ باطنی

۱ــ مستظهری، ۱۵۷.

۲ــ مستظهری، صفحات ۱۵۸ــ۱۵۸

۳ــ مستظهری، ۱۵۸.

۴ــ مستظهری، ۱۵۸.

بودن، اعمال مذکور باطل بوده‌اند.[۱]

حال این مسأله طرح می‌شود که توبهٔ باطنیان چه صورت دارد؟ این مسأله که بامسأله توبه زندقه ارتباط پیدامی کند، توجه خاص غزالی‌را به‌خود جلب کرده است.

توبهٔ زندقه: اولین سؤالی که پیش‌می‌آید آنست که درچه‌شرایطی زندقه می‌توانند توبه‌کنند.[۲] نظریه عامه آنست که باید از مرتد خواست تا توبه کند و در صورت عدم اطاعت، محکوم به اعدام است. ولی مسأله باطنیان، مسألهٔ حساس تری است. مذهب باطنی به پیروان خود اجازت داده که درمواقع خطر، عقایدشان را کتمان کنند. باتوسل به اصل تقیه، به صورتِ ظاهری، خود را پیروی عقاید رسمی بنمایانند. حال باتوجه به‌این موضوع، آیا اینان قابل بخشایش‌هستند یانه؟ دراین‌مورد علماء باهم‌اختلاف عمیق دارند. بعضی توبه زندیق را معتبر می‌شناسند و بعضی دیگر بر بی‌اعتباری آن رأی می‌دهند و هریك دلایل خاص به‌خود دارند.

گروه اول به این‌گفتهٔ پیغمبر استناد می‌کنند که «مأموریت من جهاد باکفار است تاشهادتین را اداء کنند. به‌صرف ادای شهادتین، مال و جان‌شان درپناه شرع قرار می‌گیرد وتصرف بعدی درآنها، مستلزم موجب شرعی‌است». به علاوه شرع، فقط به‌جنبهٔ ظاهری امورنظر دارد وخداست که ازباطنِ افراد باخبر است. کسی‌که حتی بااکراه اسلام آورده باشد، مسلمان شمرده می‌شود و نمی‌تواند اکراه را بهانه رجوع به‌عقاید قبلی‌اش قراردهد. دیگرآن‌که نباید باب‌توبه را بروی مرتدان، ازهردسته وگروهی که باشند، مسدود کرد.[۳]

۱ـ مستظهری، ۱۵۸.

۲ـ مستظهری ۱۶۰ـ۱۶۴ مستصفی، یکم،۲۹۸ـ۲۹۸.

۳ـ مستظهری، ۱۶۱.

درمقابل، گروه دوم استدلال می‌کنند که پذیرش توبهٔ زنـدقه، برای اسلام مسلمین خالی ازخطر نیست. به خصوص آن‌که، اینان از روی تقیه، به دروغ توبه می‌کنند. بدین طریق‌باطنیان می‌توانند توبه کاذب‌کنند و درته‌دل به‌ساده‌لوحی‌مسلمین بخندند. این‌دسته ازعلماء معتقدند که‌حدیث مورد استناد گروه اول منحصراً به یهودیان و مسیحیان مربوطست. چون دینشان، قبول‌رسمی‌اسلام‌راممنوع‌ساخته‌است‌وچه بسیار یهودیان ومسیحیان که حتی درزیردست جلاد نیزازگفتن ظاهری شهادتین خود داری کرده‌اند. بنابراین، چنانچـه اینان علناً اظهـار مسلمانـی بکنند، ـ از روی اعتقاد و صمیمت و اعتقاد انجام می‌دهند . واضح است که حکم این‌گونه افراد بـا حکم باطنیان که بـرای نجات جـان شان، بـه دروغ متوسل می‌شوند یکی نیست.[1]

غزالی که حتی قبل‌از آمدن به بغداد باین مسأله تـوجـه داشته و نظراتش را درکتاب الشفاء بیان کرده است با توجه به استدلالات دوگروه مخالف ، راه حل میانه‌ای پیشنهاد می‌کند.[2] وی معتقد است در این‌مسأله راه حل مطلق وعامی وجودندارد، بلکه موارد بایکدیگر متفاوتند. بنابرـ این اتخاذ تصمیم نهایی در هر مورد، باامام است. اوست که باید با درنظر گرفتن اصول شرع و مقتضیات سیاسی، حکم لازم را صادرکند.

توبهٔ زندقه ازسه حال خارج نیست :

حالت اول این‌که ، زندیق بطور آزاد و با اختیار کامل و بی‌آن که تحت فشار قرارگرفته باشد، توبه می‌کند. در این صورت، تـوبـهٔ او معتبروقابل قبول است. این نوع‌توبه ازنظرظاهری مطابق باموازین‌اسلامی

۱ـ مستظهری، ۱۶۱.

۲ـ مستظهری، ۱۶۱.

است.

حال اگر مسأله را ازجنبهٔ صمیمیت و راست گویی توبه کنند بنگریم، ممکنست گفته‌های او با نیت واقعی‌اش مطابقت نداشته باشد. ولی چون توبه به‌صورت آزادانه انجام شده، این امر، قاعدةً برصداقت توبه کننده دلالت‌دارد. به‌اضافه‌درمذهب‌باطنیه، عمل‌به‌تقیه فقط درموقعی موجه است که خطری متوجه شخص شده باشد. گذشته از این، اصل کلی آنست که هیچ‌گاه نباید برسبیل لجاجت و کینه‌توزی مانع بازگشت منحرفین به‌راه راست شد.[۱]

حال دوم، وقتی است که توبه‌کننده از روسا و دعاة باطنی نیست، بلکه یکی از افراد عادی و معمولی است. بنظر غزالی، این توبه نیزباید پذیرفته شود. چون زندیقی که عهده‌دار وظیفه تبلیغ و دعوت به مذهبی نباشد، ارتداد و گناهش جنبهٔ فردی دارد. ازطرفی باید درنظر داشت که مردم ساده وعامی دررابطه بامنافع شخصی ومقتضیات روز به‌آسانی تغییر عقیده‌می‌دهند. مثلاً بردگانی که به‌سرزمین اسلامی آورده می‌شوند، بی‌آن که اطلاعی‌ازاصول اعتقادات اسلامی داشته‌باشند، به‌مذهب اربابشان در می‌آیند. چه‌بسا همان طورکه تجربه نشان داده، این امر برروی باطن و احساسات آنان اثر بگذارد و مسلمانان مطلع و آگاهی ازکار درآیند.[۲]

حالت سوم، حالت خاصی است. حالت داعی باطنی است که به چنگ مسلمین افتاده است. دراین مورد نیزغزالی امکان پذیرش توبه‌چنین آدمی را مطلقاً نفی نمی‌کند. البته‌اگرمعلوم باشد که‌این داعی‌به باطنی‌بودن حقیقةً مؤمن است، دراین صورت جز اعدام، راه حل‌دیگری وجودندارد.

۱ـ مستظهری، ۱۶۱ـ۱۶۲.

۲ـ مستظهری، ۱۶۲ـ۱۶۳.

ولی اگر بخاطر منافع شخصی وجاه‌طلبی‌های سیاسی به‌مذهب باطنی گرویده ووظیفهٔ دعوت وتبلیغ به‌عهده‌گرفته باشد، مسأله فرق می‌کند. در اینجا، امام ازطریق توسل به اجتهاد شخصی و توجه به‌قراین امر، حکم لازم را صادر می‌نماید. به نظر غزالی، درغالب موارد، تشخیص صداقت و عدم صداقت توبه کننده، میسر است و بدینجهت، مسأله را نباید بطور مطلق ویکطرفه حل وفصل کرد. امر را باید به امام واگذاشت تا بادست بازبتواند تصمیم بگیرد. اگرامام تشخیص دادکه‌توبهٔ زندیق، توبهٔمصلحتی‌است، حکم‌قتلش را صادر می‌کند و در صورت عکس، توبه‌اش را می‌پذیرد. در صورت تردید، بنا به وجدان خویش عمل می‌کند. شیوهٔ مذکور بـه اعتقاد غزالی «شیوه‌ای است‌که به انصاف نزدیکتر و از تعصب کورکورانه بـه دور است».[1] به علاوه محروم‌کردن زندیق از حق توبه، با روح دین مغایرت دارد. مگر نه آنست‌که دین بیشتر به طرف امید و رجاء متوجه است تا به سوی خوف و ناامیدی و مگر هدف غایی دین دعوت صلحجویانه مردمان بسوی خدا واصلاح فردی و اجتماعی آنان نیست؟ بنابراین باید به‌زندیق امکان داد تا ازطریق انجام توبه، به‌سوی خدای خویش رجعت‌کند.

نتیجهٔ کلی

هدف غزالی از مبارزه علیه تعصبات، خود خـواهیهای دسته‌ای و تقلید‌کورکورانه ازمکاتب ومذاهب، ایجاد وحدت‌مجدد امت، در پیرامون شخص پیغمبر بوده است. غزالی‌این هدف را درطول حیات و درکلیه‌آثار خود تعقیب کرده است.

غزالی باعمل واثرخویش می‌خواسته تمام‌کسانی راکه بسوی‌قبله

۱ـ مستظهری، ۱۶۲.

نمازمی‌گزارند، به‌منبع اصلی علم‌وعمل بازگرداند. این منبع در درجهٔاول پیامی است که پیغمبر رسالت تبلیغ آن را برعهده داشته و در درجهٔ دوم افعال شخصی پیغمبراست. بنابراین، اطاعت ازپیغمبر، شرط اولیه وصول به سعادت و رستگاری موعود است.

غزالی همان خصایل و صفاتی راکه شیعیان امامی و اسماعیلی به امام‌معصوم اسناد می‌دهند، ازآن پیغمبر میداند. مضافاً این‌که، پیغمبرحامل وحی نیزبوده است. مع‌ذلك، جهان‌بینی نیمه ظاهری غزالی، او را بدانجا کشانده‌که وی اسلام را بیشتر پذیرش پیام شفاهی پیغمبر بداند تا تقلید از رویهٔ او . از این دیدگاه، اطاعت ازپیغمبر ــ ابراز وفاداری عملی (موالاة) نسبت باو وقبول رهبری و راهنمائی‌اش، درحکم اطاعت و فرمانبرداری‌از خداست. قرآن وسنت جامع‌پیام پیغمبرند. اولی‌عین کلام خداست ودومی کلامی است که پیغمبر باکسب اجازه از پروردگار در تبیین وتشریح‌کلام اول ایراد کرده است. درهر دوحال، اطاعت از آنها، اطاعت ازخداست.

خدا، شارع و حاکم منحصر بفرد است. تنها اوست که می‌تواند شرع عملی، حقوقی و اخلاقیش را به آدمیان تحمیل کند. هیچ یك از مخلوقات‌او نمی‌تواند به‌اعتبار عقل، حسب‌ونسب ویادرجه‌ومرتبهٔ اجتماعی برسایر مخلوقات، شرع وقانون وضع‌کند . در واقع فرمان آمرانه‌پیغمبر به‌آدمیان، قدرت رئیس خانواده نسبت به‌اعضای خانواده ـ دستور ارباب به برده و حاکمیت دولت ، همگی از حاکمیت مطلق شارع اصلی (خدا) نشأت گرفته و در رابطه با حاکمیت مذکور، مشروع و موجه تلقی می‌شوند.

ازآنجاکه آیین غزالی خیلی بیشتربسوی «عمل» و«واقع» متوجه است تابسوی مسائل نظری محض، ـ برای مسأله حاکمیت، اهمیت ومقام

خاصی قائلست. بنظر غزالی، انسان یك رب و یك شرع بیشتر ندارد. رب او خداست و شرع او، شرع خداست. در مبحث الهیات غزالی بیشتر به مسأله ربوبیت و حاکمیت خدا توجه دارد تا به مسأله وحدانیت ذات او.

غزالی درعین آن که قهاریت و ربوبیت خداوند را ستایش می کند، برای انسان، آزادی و اختیار عمل قائلست. انسان خالق «عمل» نیست، ولی «عمل» را اختیار و انتخاب می کند. لازمهٔ تعیین شرایط تکلیف و مسؤولیت کامل شرعی که در وظیفهٔ اخلاقیون و فقهاست، داشتن آزادی انتخاب و اختیار است. غزالی در کنار وحی و سنت پیغمبر، به عقل اعتبار و ارزش فراوانی می نهد. وآن را برای تبیین و ادراك دین لازم وضرور می‌شمارد.



برای تحقق وحدت امت در پیرامون پیام پیغمبر، مسلمین باید سخت جانی بخرج دهند و به کار و کوشش مستمر بپردازند. غزالی اولین کسی نیست که این هدف را بیان داشته، تمام فرقه‌های بزرگ اسلامی، هر کدام به‌طریقی و برحسب روح ودید خاصی، وصول به‌این مقصود را هدف عمل و وجههٔ همت‌شان قرار داده‌اند.

مذهب حنبلی بطور آشکار از تحقق وحدت امت جانب‌داری می کند. اسلام در نظر این مذهب، قبول قرآن، سنت و اجماع اسلاف است. به عقل اهمیت کمی می‌دهد. بعضی از حنبلیان اصحاب رأی و حتی ابوحنیفه را به سبب توسل به «رأی» غیرمسلمان می‌دانند.

هدف معتزله نیز تحقق وحدت امت بوده است. معتزله نیز کوشیده تا درطول سی‌سالی که مکتب اعتزال، مکتب رسمی دولت بوده، مسلمین را بدور محور عقاید معتزلی گرد آورد. طرف داران مکتب مذکور امید

داشتند که سنیان و شیعیان را بایکدیگر آشتی دهند و با عقلایی کردن دین، آزاد فکران رانیز به‌دین جلب نمایند ومسائل دینی را برای همگان ساده و قابل فهم سازند.

مکتب اعتزال، باپذیرش عقل وقرآن و رد احادیث نامعتبر ازجنبهٔ نظری روشنفکرمآب و ازلحاظ اخلاق عملی، سخت‌گیر وجدی است.

شیعه‌امامیه و اسماعیلیه نیز برای تحقق وحدت امت تلاش کرده‌اند. هدف شیعه ایجاد وحدت درپیرامون امام معصوم است. امامی که از فاطمه ویا به‌تعبیر دیگر ازپیغمبرنتیجه شده باشد. درنظر شیعه دو موضوع اهمیت ویژه‌ای دارد: یکی تعلیمات پیغمبرودیگری اهل بیت او. از این جهت‌شیعه، خود را فرقهٔ ناجیه می‌دانند.

درواقع، همچنان که ما در کتاب دیگرمان[1] اشاره کرده‌ایم، فرق اسلامی عکس العمل یکدیگرند. تمام فرقه‌های بزرگ، درعین حال، فرقه‌های سیاسی بوده‌اند که می‌خواسته‌اند برای مسأله طبیعت قدرت جوابی بیابند و به‌راه‌حلی برسند. بنابراین، برای فهم معنی وسنجش بردخواست وحدت‌گرائی غزالی، بدواً باید فرقه‌هائی‌را شناخت که غزالی مورد حمله شدید قرار داده است. بعدکه این مسأله روشن شد، می‌توان بعد سیاسی آثار او را مشخص نمود.

*

غزالی هیچ‌گاه‌بطور مستقیم‌با حنبلیان به‌جنگ درنیامده و باوجود پیوستگی به‌مکتب اشعری، خودرا ازصحنهٔ تصادمات شدیدی‌که درده‌سال

۱ــ منظور مؤلف این کتاب است:

«Les Schismes dans L,islam». 466 P. PAYOT, Paris, 1965.

اول بنای نظامیه، بین طرف‌داران ابن حنبل و هواداران اشعری رخ داده، کنار نگاه داشته است. غزالی نه ابن حنبل را مورد حملهٔ مستقیم قرار می‌دهد و نه حتی شاگردان بزرگ او را نظیر بربهاری، ابن‌بطه وقاضی ابویعلی.

درسال ۹۳۵/۳۲۳ مذهب حنفی بمناسبت عقیده به تشبیه وغلو در موردشخصیت ابن حنبل، طبق فرمان راضی ممنوع‌اعلام‌شد. غزالی باوجود این ممنوعیت، مذهب حنبلی را محکوم و مطرود نمی‌دانست. در کتاب احیاء، فقط دریکجا، حنبلیان را به جمود فکری متهم می‌کند و می‌گوید، حقیقت بین‌گشاده روی فیلسوفان و جمود فکری حنبلیان قرار دارد. به عبارت‌دیگر، مکتب اشعری که حد واسط فلاسفه و حنبلیان می‌باشد، مکتب صحیح و به‌حقی است. شاید علت رفتار ملایم غزالی با حنبلیان آن‌باشد که وی درابتدای دوران فراگیری وجهت‌یابی های اولیه، از مذهب حنبلی کسب فیض کرده ومفاهیمی از قبیل تسلیم، تصدیق و نیز بعضی از ارزشهای اخلاقی را نظیر ورع و زهد ازمذهب مذکور اخذ کرده است.

بسان حنبلیان، غزالی با معتزله به‌جنگ درمی‌آید. شایسته تذکر است که درعصر غزالی، مکتب اعتزال هنوز دارای پیروان وطرف دارانی بوده‌است. ابتدا درکتاب تهافت ضمن حمله به فلاسفه، معتزله را به‌باد انتقاد می‌گیرد. سپس‌درآثار دیگرش، اقتصاد و احیاء و بویژه در مستصفی، مجدداً برحسب مورد، انتقادات خود را از سر می‌گیرد. غزالی، نظریهٔ علیت و اختیار را ردمی‌کند. اما هیچ‌گاه معتزله را به‌لحاظ‌نظراتشان درباب حدوث قرآن و نفی صفات خدا، مرتد نمی‌شمارد. وحال آن‌که حنبلیان، معتزله را مرتد می‌دانند. بایدگفت‌که لبهٔ تیز حملات غزالی بیشتر متوجه‌آرائی‌است که معتزله در مورد اصول شرع ابراز داشته‌اند و نه موضوعات مذکور. ایضاً، جنبهٔ سیاسی واخلاقی عقاید معتزله بیشترازجنبهٔ فکری ونظری‌ایشان

مورد حمله وانتقاد غزالی واقع‌شده‌است. به نظرغزالی، خبط اساسی معتزله آنست که، عقل بشری را منبع فرایض‌شرعی، فقهی واخلاقی قرارداده‌اند. عقل بالنفسه متغیر بوده وخارج ازحوزهٔ مشهودات، قضاوتهایش مبهم ونا روشن است. معتزله باقبول عقل به‌عنوان‌منبع تکلیف، به‌نوعی اخلاق‌طبیعی وحقوق بشری اعتقاد پیدا کرده‌اند. ولی این نوع اخلاق و حقوق ضمانت معتبری دربر ندارد. چون فقط‌تکالیفی واجد ضمانت معتبری هستند که از کلام خدا ناشی شده باشند. بشر بدون توسل به‌آنچه ازطریق وحی نازل شده، قادر به‌ایجاد شرع نیست. بنابراین، بشررا شارع دانستن، درحالی که خدا شارع منحصر بفرد است معادل با قبول نظریه مشبهه بوده و روشن ترین شکل تشبیه بشر به خداست.

نظریه معتزله درباب تکلیف امر بمعروف و نهی ازمنکر با مسأله بالا مرتبط‌است ویکی دیگرازموارد انتقاد غزالی می‌باشد. اشعری در کتاب مقالات، نظریهٔ معتزله را درمورد امر بمعروف از زبان ایشان باین نحو بیان کرده است: «اگر بتوانیم گروه متشکلی ترتیب دهیم و این قدرت را داشته باشیم که رقبای مان را از بین ببریم - به‌اماممان سوگند می‌خوریم و قیام می‌کنیم. زمامدار را می‌کشیم و به زمامداریش پایان می‌دهیم. مردم را به دور مکتب خودمان یعنی اعتقاد به وحدت خدا و اصل اختیار متحد می‌کنیم. و اگر کسی تجری کند، او را می‌کشیم». شکی نیست نتیجهٔ این گونه برداشت از فریضهٔ امر بمعروف و نهی از منکر، به شورش مسلحانه علیه‌قدرت حاکم می‌انجامد واین‌امر مخالف بارعایت نظم عمومی ومنافی باحفظ صلح‌است وغزالی به‌این اعتبار که حفظ نظم‌عمومی‌وصلح‌اجتماعی یکی ازقواعد اساسی شرع است، باآن مخالف است. بین عدالت و نظم، غزالی نظم، را برمی‌گزیند و در عین حال تذکر اجرای عدالت را به‌کسی که ازآن دور می‌شود، تکلیف شرعی می‌داند.

غزالی با وجود انتقادات شدیدی که به‌معتزله می کند، ـ برای عقل احترام خاصی قائل است. بنظر وی ، برای جستن حقیقت، توسل به عقل، بعداز اطاعت ازشرع، یکی از تکالیف اولیه آدمی است. به علاوه، برای تبیین متون شرعی، عقل، ضروری ترین وسیله بوده و یکی ازطرقی است که می‌تواند آدمی را به یقین برساند . خلاصه آن‌که، چه برای علم و چه برای عمل، عقل معیاری است که بی‌آن، نه‌کسب علم میسر است و نه‌انجام عمل. دین از نظر غزالی، ترکیبی است از محتوای وحی و مقولات عقلی. وحی و عقل الزاماً همکار و یاور یکدیگرند .



باطنیان اعـم از اسماعیلیان قاهـره و اسماعیلیان الموت، بیش از هرفرقهٔ دیگر مورد حملهٔ غزالی واقع شده‌اند. استمرار و ثباتی که غزالی دراین مورد خاص از خود نشان می‌دهد، قابل ملاحظه وتوجه است.مسأله باطنیه وبویژه موضوع قبول یا رد توبه زندقه، توجه غزالی را حتی پیش از آن که به سوی بغداد رهسپار شود ، به خود جلب کرده است . در بغداد ، وی‌کوشیده تا بامنطق جدلی باطنیان را از میدان بدرکند . کتاب مستظهری که بخش اول آن به رد باطنیه تخصیص دارد، از این امر حکایت می کند. درکتاب تهافت که‌علیه فلسفهٔ‌فارابی و ابن سینا تحریریافته، غزالی باز باطنیه را فراموش نمی کند. زیرا بعقیدهٔ او «نظـریه باطنیه از نظریـه فیلسوفان وشیعیان ترکیب یافته‌است . اولی جنبه درونی باطنیه را تشکیل می‌دهدو دومی جنبه ظاهری آن‌را». در دوران عزلت وزاویه نشینی،غزالی به مبارزه علیه باطنیه ادامه می‌دهد وبطوری که در منقذ اشاره می کند،علیه باطنیان، چندین ردیه‌می نویسد. بایدگفت که بخش‌هائی‌ازکتاب احیاء وقتی

بدرستی فهمیده می‌شوندکه به‌مسألهٔ ستیز غزالی باباطنیان سرسخت توجه شود. کتاب منقذ اساساً علیه باطنیان نوشته شده و دوکتاب آخری غزالی یعنی الجام و مستصفی دوسلاح جدیدی هستندکه به‌مخزن سلاحهای جدلی ضد باطنی افزوده شده‌اند.

درنظر اول، ضدیت مستمر غزالی با باطنیان عجیب بنظر می‌رسد. چون غزالی درموارد دیگر، گشاده نظری و وسعت نظر خود را بارها بـه اثبات رسانده است. روی این اصل باید علل و عواملی را که باعث چنین خصومتی شده‌اند، کشف کرد. مکتب اسماعیلی، سوای نظرهای افـراطی قـرمطیان، بنحوی‌که رووسای آن، عرضه می‌کردند و به لحاظ ظرافت و وسعتی‌که در آراء وعقاید این مکتب وجود داشته، می‌توانسته‌گروه کثیری ازقشرهای روشنفکر را به‌خود جلب وجذب نماید. باوجود جذابیت‌مکتب اسماعیلی این‌نکته را باید متذکرشدکه درنیمهٔ دوم قرن پنجم هجری، یعنی بعد از انقراض سلسلهٔ شیعی آل‌بویه، خلافت عباسی معرض تهدید مستقیم خلفای فاطمی قرارنداشته است. چون فاطمیان دراین دوران سخت گرفتار مشکلات داخلی‌وبویژه مشکلات مادی وسیاسی وعقیدتی بوده‌اند. مع‌ذالك عوامل‌دیگری وجود داشته‌که موجب تحریض غزالی به‌مبارزه علیه باطنیان مصر و سوریه شده‌اند. از ابتدای قرن پنجم، مبارزه علیه‌باطنیان برای‌خلفای عباسی، یك‌سنت سیاسی تلقی‌می‌شده. صدور بیانیه‌های سالهای۴۰۲/۱۰۱۲ و ۴۴۴/۱۰۵۲ و نیز تنظیم ردیه‌های متعدد بوسیلهٔ اهل سنت واهل اعتزال‌و بنا بدرخواست خلیفه وقت، از این سیاست سرچشمه گرفته است.

حال اگر فرض‌کنیم‌که غزالی قصدترك مبارزه با باطنیان را داشته می‌بینیم این‌امر برای‌کسی کـه بنا به فرمان خلیفه ،کتاب و رساله نوشته و سالهای سال از اصل خلافت و از مشروعیت وحقانیت شخص خلیفه دفاع

کرده، آسان نبوده است. زیرا دراین صورت، غزالی می‌بایست به هنگام ترک بغداد بر روی آن‌چه قبلاً نوشته، یکجا قلم باطل می‌کشید.

ازطرف دیگر، سلاطین سلجوقی به فتح سوریه و مصر علاقه‌نشان می‌دادند. طغرل‌بیگ یك بار در سال ۱۰۵۵/۴۴۷ و بار دیگر در سال ۱۰۵۹/۴۵۱ به خلیفه قول و وعده داد که باطنیان سوریه و مصر را برخواهد افکند. ولی چنین بنظر میرسد که قول و وعده طغرل بیشتر بدان خاطر بوده که اشغال بغداد را به گونه‌ای توجیه نماید. وقتی الب‌ارسلان به‌سلطنت و نظام‌الملك به وزارت رسیدند، امید فتح مصر مجدداً زنده شد. در واقع غلبه بر فاطمیان قاهره به تسنن جان وقدرت تازه‌ای می‌بخشید و به خلافت عباسی، جلا و زندگی مجددی می‌داد. اما بطوری‌که ازبیان غزالی در مستظهری استنباط می‌شود، وی شخصاً مدافع جنگ نظامی نبوده است.

نادراست که یك‌مکتب فکری وقتی به‌جنگ بامکتب فکری‌مخالف می‌رود، ـ در پایان مبارزه، بهمان حالت اولیه خود بازگردد ومکتب فکری مخالف بر روی آن، اثری نگذارد. غزالی پس‌از مجادلات طولانی و پر حرارت خود با باطنیه، ازنظام فکری خصم، اثر برداشت. نمی‌توان گفت که باطنیه بر روی غزالی اثر مستقیم گذاشته، ولی می‌توان گفت مبارزه با باطنیان سبب شد که غزالی به نظام فکری‌اش توجه وغور بیشتری کند و آن را تعمیم وتوسعه دهد.

غزالی با تمام پیوستگی های عمیقی که به تسنن و در داخل تسنن به‌مکتب اشعری‌داشته،درصدد برآمده تادرمقابل مکتب دشمن نوعی‌مکتب «باطنی‌ی سنی» بیافریند و بدین ترتیب، شریعت خواهی و سنت‌گری را با تأویل وباطنی‌گری آشتی دهد. واصول عقاید سنت‌را بطرزفلسفی نظام بندی کند که خود این امر موجب دشمنی اهل حدیث باغزالی شده است.

یکی از جهاتی که موجب چنین حدسی می‌شود، توجه عمیق غزالی بـه منابـع فلسفی است. روزی باید ایـن منابـع را بطور منظم دسته بندی کـرد و تأثیرشان را بـر روی طرز تفکر غزالی معین ساخت. غزالی به‌وجه کامل، آثار کسانی را که فرقه شناسان اسلامی، ـ فلاسفه ـ مـی‌نامند، مـی‌شناسد. وی نـه تنها با افکار فارابی و ابن سینا آشنایـی کامل دارد بلکه‌آثـار طبیب فیلسوف، ابوبکر رازی، کتب مسکویه و از همه مهمتر، رسائل اخوان الصفاء را که بعضی از مؤلفین آنها، پیوستگی‌هـای اسماعیلی داشته‌اند، عمیقاً می‌شناسد. از ایـن جهت، دریـافت بسیاری از ابعاد فکری غزالی مستلزم توجه دقیق به‌پدیدهٔ باطنی است. جنبه استعاری طرز تفکر غزالی، ذهنیت‌اش و نیز حتی خواست مستمر او مبنی برجنگ با «تشکیك» رنگ‌اسماعیلی دارند. مگر نه آنست که دعاة اسماعیلی برای‌جلب مردم، ابتدا بذر شك و تردید عقیدتی در دلها می‌فشانـدند؟ بالاتر از ایـن، اصولاً هدف غزالی، یعنی‌تحقق وحدت‌امت در پیرامون بنیان‌گذار آن‌محمد آخرین پیغمبر ناطق وشارع عکس‌العمل نظریه امامت باطنی است. امامی که معصوم است و نوادهٔ پیغمبر است.

*

تجزیه‌وتحلیل وضعیت‌سیاسی عصرغزالی، یکی‌دیگرازعواملی‌است که فهم نظام فکری اوراآسان می‌سازد. غزالی باسفرهائی‌که به عراق،شام، حجاز، عربستان و نیز به‌مراکزعمده‌دیگر نظیرخراسان شرقی و بخصوص طوس و نیشابورکرده، توانسته از نزدیك اوضاع و احوال سیاسی زمان خود را مطالعه کند. ازسوی دیگر، این کلامی وفقیه در مقام مشاور نظـام الملك وسپس در دوران اقامتش در بغداد در مقـام مشاور دو خلیفهٔ عباسی، تعهد کامل سیاسی پیدا کرده‌است. سیاست زمان او تابـع سه عامل بوده است:

عامل اول، وجود خلافت سنی در بغداد است. در این زمان خلافت در دست آل‌عباس قرار دارد. غزالی، خلافت خلفای راشدین را به‌ترتیبی که واقعیت پیدا کرده، قبول دارد و درعین پذیرش خلافت امویان، از رویه خلفای سلسلهٔ اموی، انتقاد می‌کند. اگر در کتاب مستظهری، دفاع مستظهر را به‌عهده می‌گیرد، در عوض عباسیان را شایستگان‌منحصر بفردنمی‌داند. زیرا نسب‌قریشی به‌عباسیان منحصر نیست.

غزالی، هیچ‌گاه نظریه عباسیان را مبنی بر آن‌که خلافت‌بطور مستقیم از محمد به عمویش عباس انتقال پیداکرده و سپس به‌اخلاف او رسیده، قبول نکرده است. اگرمشروعیت خلافت عباسی را می‌پذیرد، ازیك طرف بخاطر رعایت و حفظ نظم عمومی است و از طرف‌دیگر بسبب آنست که‌این‌خلافت‌شرایطی‌راکه‌شرع‌برای‌این‌اصل تعیین‌کرده، حائز شده است.

بطوری‌که غزالی در مستظهری اشاره می‌کند، خلافت عباسی در طول تاریخ بامشکلات عظیم وحریفان سرسخت و قدرتمندی روبرو شده است. باتجربه ازحوادث، خلیفه قادر می‌کوشد تا لااقل بخشی ازقدرت‌ازدست‌رفته‌را بازبدست‌آورد واصل مشروعیت وحاکمیت‌اش را به همگان بقبولاند. قائم و دوجانشین او، سیاست قادر را تعقیب می‌کنند و بسان او می‌خواهند، خلافت و تسنن را تنگاتنگ بهم وصل‌کنند. عباسیان بااتخاذ چنین سیاستی‌گرچه نتوانستندقدرت از دست رفته را بکف باز آرند، ولی توانستند سلسلهٔ عباسی را از خطر سقوط نجات دهند. ماوردی، عالم‌شافعی مذهب، بانظریه‌ای‌که درباب مشروعیت خلافت وضع کرد، به عباسیان گوش‌زد کردکه

برای حفظ خلافت باید باقدرتمندان زمانه، از درسازش درآیند؛

عامل دوم، ظهور ترکان سلجوقی و بقدرت رسیدن آنانست. سلجوقیان درسال ۱۰۵۵/۴۴۷ بغداد را فتح می کنند و پس از آن که درعصر الب ارسلان و ملکشاه که با نیمهٔ اول حیات غزالی مصادفست، به اوج و اعتلاء می‌رسند. پس از مرگ ملکشاه و بروز اختلافات داخلی، سیر انحطاط وسقوط در پیش می گیرند. ظهور سلاجقه، مسأله جدیدی را پیش می‌آورد. این بار می‌بایست بین قدرت خلافت که ضامن تسنن است وقدرت سلطنت هم‌آهنگی و همکاری ایجاد کرد. واقع بینی غزالی بیشتر از آنست که با وجود وفاداری‌اش به‌خلافت، قدرت عملی سلجوقیان را نادیده بگیرد؛

عامل‌سوم، وجود دولت فاطمی در قاهره است . فاطمیان باندازهٔ سلجوقیان قدرت نداشتند و اختلافات داخلی‌شان، موجب ضعف و ناتوانی شان شده بود. ولی درعوض از قدرت تبلیغاتی وسیعی بر-خوردار بودند. دعاة‌اسماعیلی دارای تشکیلات وسازمان منظم بودند ومکتب فکری مدونی عرضه می کردند. بعلاوه به لحاظ انتسابی که با اهل بیت داشتند ، از حیثیت و آبروی فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند.

خطر فعالیت‌های تبلیغاتی فاطمیان ازاین‌جهت بیشتر احساس‌می‌شد که درست درهنگامی که خلافت عباسی می‌خواست از نفاق آخرین امرای آل‌بویه استفاده کند و به‌تقویت خود بپردازد ـ سلجوقیان که به تسنن گرائیده وحتی برخلیفه حکومت می کردند از کمك به خلافت باز ایستادند وکمك سریعی نکردند.

دراین اوضاع و احوال، اسماعیلیان بخوبی می‌توانستند ازجهالت انبوه کثیر قبایل ترك وترکمن که نیروی‌عمده سلجوقی‌را تشکیل می‌دادند، استفاده کنند وسلجوقیان را به‌مذهب خود فرا خوانند. از این جاست که می‌توان دریافت تاچه انـدازه، اسماعیلیان بـرای تسنن و خـلافت عباسی، خطرناك جلوه می‌کرده‌اند. غزالی بکرات در مستظهری و در احیاء خطـر اسماعیلیان را گوش‌زد می‌کند.



گرچه در بعضی موارد، غزالی حمایت دولت را از دین‌لازم می‌داند، ـ اما درمورد تحقق وحدت امت بدور شخصیت پیغمبر ویکی کردن امتی‌که عمیقاًمتفرق وپراکنده‌بود، توسل به قوهٔ قهریه‌را پیشنهاد نمی‌کند. اصل، تسلیم به‌اسلام نیست، بلکـه قبول آنست. بعـلاوه، خلفاء قـدرت و صلابت پیغمبر را ندارندکه بتوانند پیروزیهای جنگی بدست آورند. ترکان که قدرت دارند، ایمان وعقیدهٔ دینی ندارند. بدون ایمان و عقیده، جنگ، غارت‌گری وچپاول‌گری محض است. بنابراین حال‌که خلفاء قدرت‌نظامی ندارند، باید به‌قدرت علمی متوسل شد و رهبران ومردم عادی را از لحاظ دینی وعقیدتی تربیت‌کرد وساخت.

کسب واشاعهٔ علم دوفریضهٔ اولیه‌آدمی دربرابر خداست. منظور غزالی از «علم» علوم عقلی از قبیل ریاضیات، نجـوم، علوم طبیعی و طب نیست. بلکه علوم دینی نظیر علم حدیث، تفسیر، فقه،کلام و «علوم قلبی» است. طبیعةً مقام علوم عقلی محفوظ است ولی در مقایسه با علـوم دینی، علوم طبیعی در درجهٔ بعدی قرار دارند. وباید همان طـورکه عقل دربرابر نص سرتسلیم فرو می‌آورد، ـ علوم طبیعی نیز تسلیم علوم دینی شوند.

درطبقه بندی علوم دینی، کلام در درجهٔ اول، علم وجود (بعبارت دیگر فلسفه) در درجهٔ دوم ، فقه یاعلم عملی چه فردی و چه اجتماعی در درجهٔسوم و بالاُخره «علم قلب» یاعلم اخلاقی که ازحسن بصری به ارث رسیده وبا طریقت تصوف اختلاف دارد، در مرتبه چهارم گرفته‌اند.

فلسفه درحاشیه واقع شده وتوسل به آن درمواردی مجاز است که باعلوم‌شرعی محض مغایرت نداشته‌باشد. باوجود این، فرقه شناس‌زیرکی مثل ابن‌تیمیه به‌غزالی سرزنش می‌کند که اوازگذرگاه فلسفه «رنگ‌فلسفی» برخودگرفته است. مع‌هذا ، ابن‌تیمیه، غزالی‌را جزو فلاسفه نمی‌داند. فقط او را به انعطاف وتمایل فلسفی متهم می‌کند.

حقیقت آنست که غزالی قبل ازهر چیز، یك کلامی اشعری، یك فقیه شافعی و مثل محاسبی، جنید، سهل‌تستری، ابوطالب مکی و سالمیه ، یك صوفی شریعت‌خواه باقی مانده است. به‌فلسفه وعرفان، غزالی فقط‌برسبیل مجاز توجه داشته و درعین حال، استقلال فکر و عمل خود را حفظ کرده است. می‌توان‌گفت که دراین طریق، غزالی، فلسفه وعرفان را فقط برروی شخص خود امتحان‌کرده است . گوئی که وی می‌خواهد به خود و به دیگران اثبات کندکه قبول کلام وفقه با تجزیه و تحلیل‌های نظری مباینت‌ندارد وبهرحال خداست که از دل آدم باخبر است وقضاوت نهائی بااوست.

بدین ترتیب، دین به دوبخش منقسم می‌شود: بخش ظاهری ویا به عبارت بهتر بخش اجتماعی‌که عبارتست از قبول حقایق اصلی ایمان و یقین به‌آنها. تصدیق وظیفهٔ تمامی مسلمین است. بخش دوم، بخش‌شخصی و باطنی‌است و در واقع از ابهاماتی‌که در دین وجود دارد ناشی می‌شود. بخشی است که هرکسی بطورآزادانه حق دارد از«فتوای قلبی» خودپیروی

کند و درصدد تحمیل آن بردیگری برنیاید.

هم‌چنان‌که درپیش‌گفتیم، جنبهٔ استعاری وذهنی‌نظام فکری‌غزالی، غیرقابل‌انکار است. اما نادیده انگاشتن شریعت خواهی‌غزالی ودقت مستمر و دقیقی‌که در رعایت موازین شرعی بکار برده، خطا واشتباهست.

از رویهٔ غزالی یك سلسه نتایج نـاشی می‌شودکه ما فقط به‌شرح دوتای‌آن اکتفا می‌کنیم: اعضای امت‌که بسوی قبلهٔ واحد نماز می‌گزارند و از ابهامات شرع آگاهند ومی‌دانندکه شارع درایجاد این ابهامات تعمد داشته است، به‌گذشت واغماض متقابل و برادرانه فرا خوانده می‌شونـد. زیرامؤمنی‌که نمی‌تواندازروی‌اخلاص نسبت به‌حقیقت ایمان‌خود، قضاوت معتبری بنماید نباید خود را قاضی سخت‌گیر مؤمن دیگرقرار دهد. خدا و فقط خداست‌که‌از اسرار قلوب باخبر است وخداوند به‌کسانی‌که از روی خلوص و با نیت پاك در جست و جـوی حقیقت بـرآمده‌اند حتی اگر دسترسی‌بدان پیدانکرده‌باشند پاداش و جزای نیکومی‌دهد. ـ نتیجهٔ دوم‌آن که، چون امت باید درصلح وتعادل بسربرد و وجود عقاید وآراء مختلف و نسبی یك واقعیت عینی است ، بنابراین هریك از اعضای جامعه باید تا حد امکان سعی‌کند تا دربخش نظر و دربخش عمل به یقین‌کامل برسد.

غزالی درعطش وصول به‌یقین می‌سوزد ـ برای درك حالت وسیر فکری او، باید عطشان وتشنه بود تا بتوان فکر را «چشید». غزالی بـرآن نیست نشان دهدکه یقین ملموس وعقلی، مثل یقین ایمانی، دارای خصیصهٔ ذهنیت است وحاصل ذهنیت اجباراً شك است. بعکس غزالی می‌خـواهد نشان دهـد ایمان ، که محتوای آن را قرآن و سنت تعیین کرده‌اند ـ به گونه‌ای کـه مردم عادی می‌فهمند ، ـ بطوری که متکلمان روشنفکر

قالب‌بندی می کنند مثل مقولات عقلی، قابل تجزیه وتحلیل عقلی هستند و دراین زمینه، به همان یقینی می‌توان رسید که در زمینه عقلیات ملموس و مشهود. همان قسم تصدیق باطنی که برای معرفت بر ادراکات و حواس خارجی لازمست، برای حواس باطنی ومعارفی که بوسیلهٔ تواتر رسیده‌اند، معتبر است وتواتر مؤید اصالت قرآنست.

بدین ترتیب، روشن می‌شود سعی غزالی برآنست که حقانیت وبرتری دین اسلام‌را برسایرادیان ودرداخل‌اسلام، بمناسبت دفاع ازشرع‌ـ حقانیت وبرتری مکتب اشعری ومذهب شافعی و طریقت باطنی (قلبی) را به‌اثبات رساند.



توجه غزالی به امر «سیاست» یاهنرکردار، حاصل اهمیت فوق‌ـ العاده‌ایست که او برای «عمل» قائلست. درنظر غزالی، سیاست مثل کلام، علوم‌اخروی، اخلاق‌وفقه‌بخش‌مستقلی‌را تشکیل نمی‌دهد بلکه‌جزءلایتجزای بخشهای دیگر است. سیاست، هنرکردار فردی واجتماعی است. سیاست کمك بدیگران است درهدایت اجتماعی خود و در هدایت اجتماع طبق قواعد شرع. سیاست‌در درجهٔ اول، شناخت شرع است. ودر درجهٔ‌بعدی، هنر تطبیق شرع با واقعیات تازهٔ زندگی است.

عارف وصوفی، وقتی‌گوشه‌نشینی وانزوا اختیارمی کنند، درغرور فکری خویشتن فرو نمیروند. بلکه همواره به‌نظام جامعه اندیشه می کنند. درحقیقت، بدلیل وجود پیامبران، اولیاء وصدیقین وعدول است که‌خداوند آدمی را به خلافت خویش بر روی زمین تعیین کرده است.

برای اصلاح جامعه، نقطهٔ حرکت آنست‌که افراد از روی علم و

آگاهی، برانجام‌توبه وبازگشت به‌حق،اراده کنند. اصلاح سیاسی، اصلاح اخلاقی است. هیچ اصلاحی بدون اصلاح فردی ممکن نیست. خدا قبل‌از آن‌که پیغمبر را مأمور اصلاح دیگران کند، ـ خود او را از طریق قرآن اصلاح کرد . هرکس بخواهد دیگری را اصلاح کند، باید قبلاً خود را اصلاح کرده باشد .

اصلاح خود، یعنی معرفت یافتن به‌خدا، بگونه‌ای که خدا خواسته است اورا بشناسند. معرفت به خدا، گرچه برای همگان از نظـر فکـری و اجتماعی یکسان نیست اما جوهر و ذات معرفت یکی است. اصلاح خود یعنی‌اطاعت خدا، رعایت شرع‌خدا ازطریق‌انجام تکالیف عدالت واحسان، از راه محبت به پیامبران وبه شرع ، به اولیاء و همگی مخلوقات خـدا . معنای اطاعت خدا درکسب معاش، رعایت حقوق دیگری است. در زمینه قواعد معاملات و قراردادهـای خصوصی، غـزالی بسیار سخت‌گیر است. این سخت‌گیری درست نقطه مقابل نظریه‌اش درمورد نظام مالیاتـی دولت قرارگرفته‌است. وی‌درعین‌آن‌که این نظام‌را خود سرانه تلقی‌کرده وازآن انتقاد می‌کند، ولی‌آن‌را به ملاحظه حفظ صلح اجتماعی می‌پذیرد. غزالی برای تعیین قواعد معاملات، ابتداء معاملات حـلال را تعریف می‌کند و بقیهٔ معاملات را که خارج از این تعریف قرار بگیرند، حرام می‌داند. در واقع، وی بااین شیوه، خواسته است تاآن جاکه ممکنست، معاملات‌حرام را محدود ومضیق‌سازد. چون دراین‌مورد، وی‌درست درجهت عکس‌رویه معمول سهولت واغماض‌را درپیش‌گرفته است. درغیراین‌صورت، غزالی می‌بایست مثل سایرین ، ابتداء تعریف معاملات حرام را به دست می‌داد و سپس معاملات عرفی و هرنوع معاملات دیگری راکه شامل این تعریف نباشند حرام اعلام می‌کرد.

غزالی درزمینهٔ معاملات، به‌دوحرمت بزرگ شرعی‌معترف است: ربا و غرر. ربا در معاملات شامل بعضی از اموال شده و در معاوضات تنها وقتی‌مجازاست که عوضین ازنظرقیمت باهم دقیقاً معادل‌باشند. غرر، شامل غبن وابهام درمورد معامله است. ازبین این دو حرام، غزالی غرر راخطرناك‌تر می‌داند. تاآن جاکه برای جای دادن ربا درطبقهٔ گناهان‌کبیره، تردید می‌کند. چون در ربا، تراضی طرفین تحقق پیدا کرده ولی در بارهٔ غرر چنین نیست .

غزالی قبول می‌کندکه غبن درجمیع معاملات وجود دارد. زیرا پایهٔ معاملات برسود جوئی قرارگرفته و لازمهٔ سود جوئی‌کم وبیش تغابن است. روی این اصل، غزالی، معاوضات را برقراردادهای شرکت ترجیح می‌دهد. چون در اولی‌کمتر از دومی غرر وجود دارد.

برخلاف سایرمتکلمان نظیر ماوردی که احتکار وپول‌بد را بشدت محکوم می‌کنند، غزالی درمحکوم‌کردن این دو، شدتی به‌خرج نمی‌دهد. شاید دلیل این نرمش آن باشد که درعصر او، دولت عامل احتکار و رواج دادن پول بد بوده ویا این‌که اشخاصی با همدستی دولت این کار را می‌کرده‌اند.



به نظر غزالی، سنت وعقل هردو، وجود اختلاف نظر سیاسی و وجود یك دولت قوی و مطاع را برای امت ضرور دانسته‌اند. طبق شرع باید از خدا، پیغمبر واولوالامر اطاعت نمود. غزالی ازبرهم خوردن‌صلح اجتماعی وبروز فتنه‌که به جنگ، اغتشاش، فساد و هرج و مرج منتهی می‌شود،سخت بیمناکست.واین هراس‌برنظریهٔ سیاسی‌اش اثر قابل‌توجهی

گذاشته‌است. بطوری که وی‌حتی ازورود به‌بحث درمسأله مشروعیت قیام مسلحانه خودداری‌می کند. مع‌هذا با وجود وفاداری به دولت و علی‌رغم تکیه برقدرت‌او، غزالی حق انتقاد واعتراض به دولت را منکر نمی‌شود. مشروط بر آن که اعتراض و انتقاد ، به‌نظم عمومی و صلح اجتماعی خللی وارد نیاورد .

هرچند جمیع مؤمنان درنظر خداوند برابرند، اما جامعه‌ای که غزالی درنظر دارد، جامعه‌ایست که به طبقات وقشرهای مختلط تقسیم شده است. دوطبقه بزرگ درصدر جامعه قرار گرفته‌اند: امراء و علمای شرع . منظور از امراء ، در درجهٔ اول خلیفه است که بمناسبت منصبش، مقام اول را اشغال می کند. بعداز او سلاطین و امراء و بطور کلی تمام کسانی که قدرت را در دست دارند، جای می‌گیرند. اصطلاح علمای شرع، همهٔ کسانی را دربر می‌گیرد که به علوم دینی اشتغال دارند اعم از متکلمین ، محدثین، وعاظ، فقها، عارفین وهر کس که صاحب فتواست. درمیان‌طبقات دیگر، غزالی مکان خاصی به‌اهل تجارت اختصاص می‌دهد. چون تجارت برای زندگی امت ضروری است. آرتش فراموش نشده و غزالی آن را را برای دفاع جامعه لازم می‌داند ولی درعین حال، ضمن اشاراتی که می‌کند ازبی‌انضباطی، روحیه‌غارتگری وفقدان تربیت‌اخلاقی‌ودینی‌آرتشیان، هراسناك بنظر می‌رسد . فلاحت و صنعت برای اجتماع ضروری است . از این نظر از دهقانان و صنعتگران شهری با احترام یاد می کند. به‌عقیدهٔ غزالی، دوطبقه اخیررا نباید بادادن تعلیمات وسیع دینی وفکری ازشغل و حرفه‌شان بازداشت.

غزالی به مسأله نحوهٔ تحصیل قدرت توجه بسیار کمی مبذول می‌دارد . درهمه حال خالق عالمیان است که قدرت را بهر کس اراده فرماید،

عطاء می کند. به پیغمبر، نبوت وسلطنت می بخشد، خلیفه را از طریق نص یا انتخاب، به خلافت می‌رساند و ملك را به فاتح آن تفویض می کند. بنابراین نظم سیاسی بعد از نظم اجتماعی لازم الرعایه است. نتیجهٔ عملی این موضوع آنست که چون خلافت فعلاً دردست بنوعباس است و مشروعیت اینان برطبق حدیث «الائمة من القریش» مقرون به صحت است، لهذا نباید حقانیت عباسیان را مورد ایراد و اعتراض قرار داد. در عین حال غزالی قدرت عملی ترکان سلجوقی را نادیده نمی گیرد. عقل حکم می کند که خلیفه و سلطان بایکدیگر سازش کنند تا از تکرار حادثهٔ غم انگیز اختلاف علی صاحب مشروعیت و معاویه صاحب قدرت، جلوگیری بعمل آید. از این جهت، غزالی می کوشد تا از تلفیق خلافت وسلطنت، نظام سیاسی مختلطی بوجود آورد. نظامی که نظام اعلی ودلخواه نیست، اما این حسن را دارد که آرامش مسلمین ومنافع طرفین را تأمین می کند. خلیفه، نمایندگی سلطان را می پذیرد و سلطان قدرت لازم را به او تفویض می کند. وظیفهٔ خلیفه حفاظت رسمی شرع وضمانت بقای آنست. دراین جا به وظیفهٔ خطیر علماء اشاره می کند. اینان باید درنهایت استقلال، تکالیف و وظایف خلافت وسلطنت را به خلیفه و سلطان یادآور شوند، فساد سلاطین نتیجه فساد علمای شرع است. وفساد مردم، نتیجهٔ فساد سلاطین.

این که قدرت ازکجاو به چه وسیله به صاحب قدرت، اعم ازخلیفه وسلطان رسیده است مسأله زیادمهمی نیست. لیاقت صاحب قدرت ونحوهٔ اجرای آن، طریقهٔ تحصیل قدرت را موجه می کند. هدف دولت، کوشش درراه تأمین سعادت و رستگاری افراد بوده، تبعیت از فرمان خدا، ضامن سعادت و رستگاری است. اولین وظیفه دولت تأمین امنیت وصلح اجتماعی است. امنیت وصلح اجتماعی لازمهٔ تهیه توشهٔ آخرت است وتوشهٔ آخرت

با کوشش شخصی و از راه رسیدن به معرفت خدا و اطاعت او فراهم می‌شود . باوجود آن‌که کوشش شخصی شرط اساسی است ولی دولت نیزوظیفه داردکه با نظارت دقیق‌دراجرای قواعد شرعی و آشنا کردن مردم بادین، آنان را در راه وصول به‌سعادت و رستگاری کمك و مساعدت کنند.

نظام سیاسی وقتی ثابت و پایدار می‌ماندکه علمای شرع با داشتن صلاحیت علمی واخلاقی‌کافی بتوانند درکمال آزادی فکری و با استفاده از کمك وحمایت دولت به تعلیم وتربیت عمومی بپردازند. دراین تعلیم، کلامی وفقیه وواعظ وصوفی، همگی شرکت‌دارند.

مدینه فاضله‌ای‌که غزالی بما معرفی می‌کند ازبسیاری جهات به مدینه فاضلهٔ فارابی وخیلی بیشتر از آن به‌مدینه فاضله اخوان الصفاء شباهت دارد ، انسان مختار و آزاد است. وی باید با جهد خویش‌که به‌آن ، یاری خدا نیز از طریق وحی و عقل افزوده می‌شود، مدینه فاضله‌خود را بناکند. مدینه‌ای‌که در عین تفاوت ها و طبقه بندیها ، متحد و یگانه است . و اتحادش سرمشق و نمونه است.

جامعهٔ فاضله باید مثل وجود، واحد ویکی‌باشد واعضایش درجا-هایی‌که خدا برای‌آنان معین‌کرده ، تحت ریاست رئیس واحد و با رعایت شرع به وظایفی‌که خداوند به آنان محول کرده عمل‌کنند .

جامعهٔ‌اسلامی، ابتدا رئیس‌خودرا درشخص پیغمبریافته است. پیغمبر نه‌تنها وظیفهٔ ابلاغ‌وحی رابه‌عهده داشته، بلکه رئیس ومرشد جامعه نیز بوده است. از زمان رحلت پیغمبر، مسلمین، خلفا، وسلاطین وامرای بسیاری‌برخود دیده‌اند. اینان بدون کمك علمای شرع نمی‌توانند ازعهدهٔ وظایف محوله برآیند. وظیفه اصلی صاحبان قدرت، اجرای‌شرع ازلحاظ

اجتماعی‌است. تکلیف علماء، تبلیغ وانتشار وتوضیح شرع است تا این‌که اصول شرع در بوته فراموشی و دامن غفلت نیفتند.

مدینهٔ فاضله بالنفسه هدف نیست. هدف مدینهٔ فاضله، رهبری و هدایت اعضایش بسوی سعادت‌و رستگاری اخرویست. بشر،خارج ازدین واجتماع نمی‌تواند به شکوفایی‌کامل برسد، سیاست‌که هدف را معین می‌کند، وسایل وصول به‌آن را نیز نشان می‌دهد. درجامعه‌ای‌که افراد درفکر اصلاح خود و دیگری هستند، اعضاء آن، می‌توانند یکدیگر را برادرانه به خیر ومصلحت فرا خوانند. و این امر مستلزم آنست‌که افراد اعتقادات وقواعد اجتماعی مشترکی را قبول‌کنند ولازمهٔ پذیرش اینها، آنست‌که اعتقادات وقواعد موردبحث، به‌حدکافی نرم وانعطاف پذیرباشند تابتوانند از بروز اختلافات وبرخوردهای فردی جلوگیری‌کنند. درنقطهٔ مقابل‌مدینهٔ فاضله،جوامع فاسدومنحط قراردارند. سعادت ازنظراین‌جوامع درتحصیل مال وکسب هرچه بیشتر قدرت خلاصه می‌شود. چنین مفهومی ازسعادت، مفهوم غلطی است.



دراین‌که‌غزالی درساختن‌مدینهٔ‌فاضله شکست‌خورده، شکی‌نیست. غزالی‌شکست خورده، زیرا نمونهٔ مدینهٔ فاضله‌را به خلفائی عرضه‌می‌کرده که بیشتر درصدد نجات خود بوده‌اند تا انجام اصلاحات. غزالی شکست خورده، زیرا نمونهٔ مدینه فاضله را به امرای سلجوقی ارائه می‌داده وحال آن‌که قصد اینان از شناسایی رسمی مقام خلافت، بیشتر توجیه فتوحاتشان بوده تاکوشش برای استقرار شرع. با همهٔ اینها، خواست اصلاح طلبانهٔ غزالی، چه اصلاح دینی وچه اصلاح سیاسی، که یك عمراز آن دفاع‌کرد،

بی‌فردا نماند. پس‌از او، جنبش عظیمی درعالم تسنن بوجود آمد وعلمای شرع دربرابر صاحبان قدرت نفوذ وقدرت فراوانی کسب کردند. نظریات غزالی به‌گسترش این جنبش و به استقرار تسنن کمك زیادی نمودند.

تاریخ «تأثیر ونفوذ غزالی» نانوشته مانده است. ولـی اوکـه در مقابل حریفان سرسخت، یاران شیدایی داشته، در روزگار ما زنده وجاوید است. زیرا مسائلی که فکروتوجه غزالی را به‌خود مشغول داشته‌اند، بطور شگفتی در عصرما فعلیت وحالیت دارند. وهم چنان بی‌جواب و بی راه‌حل باقی مانده‌اند.

پایان

فهرست اعلام و اسامی*

---

* ← رجوع شود به

$\frac{۲}{۱}$ دوبار درمتن، یک‌بار در زیرنویس وقس علی هذا

ص

ط، ظ

ع

ك

گ

ل

م

فهرست اماکن

اماکن

امکنه

فهرست کتب

واژه نامه

آرمان خواهی	Idéalisme
اباحه	Antimonisme
اجتهاد	Effort intellectuel–Réflexion éclairée
اجماع	Consensus communautaire
استدراك	Entendement
استعاری	Allégorique
استنباط	Recherche déductive
اسلوب منطقی	Méthodologie
اضافه	Rapport de connexion
براءت اصلیه	Etat d'innocence originelle–Non–assujetissement légal
بیعت	Serment d'allégeance
تحقیق نظری	Recherche spéculative
پسکرد	Arrière–plan
نقد حال	autobiographie
تصدیق	Acte de foi
تفسیر - تعبیر	Interprétation
تقدیس	Sanctification
تناسخ	Transmigration des âmes
تنزیه	Epuratîon
تنگاتنگ	Etroitement
تأویل	Interprétation allégorique

ثنویت	Dualisme
جامعه فاضله	Société idéale
حجام	Phlépotomiste
حلم	Magnaminité—Longanimité
حلول	Infusion—Incarnation
حیله	Subterfuge
خلوت	Retraite sprituelle
دعاء	Prière d'oraison
ذاتی - نهادی	Organique
رواتب- نوافل	Pratiques supplémentaires—Oeuvres surérogatoires
سلف گرایی	Orthodoxie
شعبده - تردستی	Prestifigitation
شفاعت	Intercession
شفیع	Intercesseur
صدقات	Dîmes aumônières
ظن - اماره	Présomption
عبادات	Pratiques cultuelles
عرفان	Théosophie
عصمت	Chasteté
عقل کل	Intellect universel—Raison universelle
علم الانسان	Anthropologie
غرامات	Indemnisations réparatoires
غرور	Illusion séductive
غیبت	Médisance
فرایض	Pratiques cultuelles d'obligation
فرقه	Secte
فروض عینی	Devoirs d'obligation personnelles
فروض کفایی	Devoirs d'obligation collectives
فیض	Effluve
کفادات	Compensations expiratoires
کفاره دادن	Expier
متشابهات	Données anthropomorphqi s
متشرع	Lègiste

Directeur de conscience	مرشد
Novice	مرید
Sens métaphorique	معنای مجازی
Ecole	مکتب
Communication confidentielle et directe	مناجات
Point d'attache	مناط
Idéologie	نظام فکری و فلسفی
Synthèse	نتیجه منطقی هم‌آهنگ
Non-imposition légale	نفی اصلی
Réalisme	واقع بینی
Union substantielle	وحدت وجود